Aan Najib

AL-QUR'AN
Dalam Perspektif
Pluralisme Agamis

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN AMPEL
SURABAYA – INDONESIA

AL-QUR'AN DALAM PERSPEKTIF PLURALISME AGAMA

UU No 28 tahun 2014 tentang Hak Cipta

Fungsi dan sifat hak cipta Pasal 4

Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 3 huruf a merupakan hak eksklusif yang terdiri atas hak moral dan hak ekonomi.

Pembatasan Pelindungan Pasal 26

Ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 23, Pasal 24, dan Pasal 25 tidak berlaku terhadap:

i. Penggunaan kutipan singkat Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait untuk pelaporan peristiwa aktual yang ditujukan hanya untuk keperluan penyediaan informasi aktual;
ii. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk kepentingan penelitian ilmu pengetahuan;
iii. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk keperluan pengajaran, kecuali pertunjukan dan Fonogram yang telah dilakukan Pengumuman sebagai bahan ajar; dan
iv. Penggunaan untuk kepentingan pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan yang memungkinkan suatu Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait dapat digunakan tanpa izin Pelaku Pertunjukan, Produser Fonogram, atau Lembaga Penyiaran.

Sanksi Pelanggaran Pasal 113

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

AL-QUR'AN DALAM PERSPEKTIF PLURALISME AGAMA

Penulis

Aan Najib

Penerbit

CV. SYNTAX COMPUTAMA

AL-QUR’AN DALAM PERSPEKTIF PLURALISME AGAMA

ISBN: 978-623-6609-74-3

Penulis: Aan Najib

Editor: Komarudin

Penyunting: Putri Amalia Zubaedah

Desain sampul dan tata letak: Tedi Herdianto

(Sumber Gambar: Freepik.com)

Penerbit:

CV. Syntax Corporation Indonesia

Redaksi:

Jl. Pangeran Cakrabuana Greenland Sendang

Blok F02 Sumber Cirebon, 45611

Telp. (0231) 322887

Email:

redaksi@syntax.co.id

Rabithah Ma'ahid Islamiyah

Nahdlatul Ulama

KATA PENGANTAR

Pada dasarnya buku ini adalah hasil penelitian individual penulis, karena salah satu masalah yang masih dianggap kontroversial dan terus mewacana hingga saat ini adalah pluralisme. Banyak para pakar sosiologi agama yang menganggap pluralisme sebagai sesuatu yang masih menjadi tantangan bagi agama-agama dunia, kendati pluralisme agama telah mengisi pelbagai forum sehubungan dengan globalisasi dunia.

Melalui metodologi penelitian tafsir yakni perbandingan antara Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân dan Tafsir al-Azhar serta pendekatan-pendekatan sosiohistoris dan kultural ini telah dapat ditunjukkan bahwa ayat-ayat pluralisme yang selama ini dijadikan sebagai landasan normatif oleh sebagian umat Islam dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya. Kekurangan selama ini adalah mereka hanya mengutip ayat-ayat yang dianggap dapat memperkuat pandangan tentang pluralisme, sehingga pemahaman mereka terhadap ayat-ayat pluralisme bersifat parsial, tidak komprehensif.

Demikian pula, sebagian dari mereka hanya memahami ayat-ayat pluralisme secara tekstual, sehingga pemahamannya tampak kaku, terbatas, dan mudah menyalahkan pemahaman yang berbeda dengan pemahamannya. Oleh karena itu, supaya ayat-ayat al-Qur'an tetap relevan dan aktual, khususnya masalah pluralisme, harus dipahami secara komprehensif dan melihat substansi permasalahannya serta latar belakang turunnya ayat-ayat tersebut. Hal ini sangat penting karena al-Qur'an sebagai *hudan li al-nâs*. Tertarik atas kenyataan tersebut, penulisan dalam bentuk buku ini dilakukan.

Surabaya, Pebruari 2022

Penulis

DAFTAR ISI

BAB 1
PENDAHULUAN

Masalah pluralisme masih menjadi tantangan bagi agama-agama dunia, itulah pendapat para pakar sosiologi agama, kendati pluralisme agama telah mengisi pelbagai forum sehubungan dengan globalisasi dunia. Direktur proyek pluralisme dan juga guru besar perbandingan agama Universitas Harvard, Diana L. Eck menilai bahwa pluralisme merupakan tantangan bagi dunia akademik, peradaban dan teologi di era global ini.

Alasan pendapat Diana di atas cukup tepat, kendati kontak antar penganut agama yang berbeda sudah bukan merupakan hal yang baru, namun untuk saat ini kondisinya berbeda. Perbedaan tersebut dipicu oleh beberapa faktor, pertama membanjirnya tulisan-tulisan tentang agama-agama di pasaran yang mudah dibaca, kemajuan teknologi informatika memudahkan bagi siapa saja untuk mengakses yang dikehendaki. Kedua, kesadaran akan tercapainya prestasi baik intelektual maupun spiritual yang telah diraih oleh semua agama menyulitkan bagi siapa saja untuk melakukan klaim kesesatan atas agama tersebut. Oleh karena itu teologi agama-agama akhir-akhir ini mendapat perhatian serius karena persoalan pluralitas agama kian tak terelakkan sebagai kategori dinamis dalam beragama. Ketiga, bangkitnya kesadaran beragama di dunia memasuki abad ke-21

mengambil bentuk dan substansi yang berbeda dari masa ke masa, yang lebih cenderung kepada upaya untuk mewujudkan satu tatanan masyarakat global.

Setelah terjadinya serangan teroris atas Amerika 11 September 2001, yang dilanjutkan dengan berbagai serangan Amerika kepada negara-negara Islam yang dianggap sebagai sarang teroris, bermacam pertanyaan seputar Islam, demokrasi dan pluralisme digelar melalui diskusi dan lain-lain. Berbagai pendapat yang berkembang mengenai seputar tema-tema tersebut menurut Robert W. Hafner memiliki dua kecenderungan, pesimis dan optimis. Di satu sisi masyarakat Barat kian curiga bahwa Islam mendorong para pengikutnya agar terlibat tindak kekerasan, di sisi lain mereka kian tertarik mengetahui Islam yang sesungguhnya.

Pertanyaan-pertanyaan sekitar hubungan doktrin Islam, demokrasi dan pluralisme semakin mengemuka di pelbagai kesempatan, sama halnya dengan semakin mengemukanya kekhawatiran akan kebenaran ramalan Huntington tentang benturan peradaban. Islam dan Barat. Menyikapi keadaan demikian, Azyumardi Azra mengajukan sebuah solusi adanya dialog antar peradaban. Benturan antar peradaban bisa dibendung antara lain melalui proses saling memahami dan

menghormati. Dialog antar peradaban inilah yang dapat dijadikan jembatan untuk terjadinya saling memahami antar satu peradaban dengan peradaban yang lain.

Al-Qur'an adalah rujukan yang paling tinggi untuk mendudukkan kembali persoalan keterkaitan Islam, demokrasi dan pluralisme. Al-Qur'an memang tidak secara tegas menerangkan hal tersebut, namun tidak diragukan lagi akan adanya korelasi antara tingkat pluralitas etnis, kultural dan agama suatu masyarakat dengan kerentanan masyarakat itu terhadap potensi konflik, ketegangan dan konfrontasi yang semuanya bertentangan dengan misi al-Qur'an rahmatan lil-'alamin. Masalah potensial dalam kehidupan bermasyarakat yang plural meningkat berbanding lurus dengan eksklusifitas doktrin agama. Idiologi–idiologi agama eksklusif bisa menjadi kekuatan negatif yang memperburuk konflik sektarian dan menghambat terbentuknya suatu identitas dalam wilayah publik suatu masyarakat berbangsa.

Bagi kaum muslimin, al-Qur'an adalah sumber petunjuk dalam berbagai dimensi kehidupan . Untuk mencari petunjuk al-Qur'an kaum muslimin tidak terlepas dari pandangan-pandangan para ulama yang dianggap memiliki otoritas dalam

mengungkap berbagai makna dan kandungan al-Qur'an sebagaimana terlembaga karya tafsir peninggalan mereka.

Kitab-kitab tafsir yang telah dihasilkan oleh para mufasir dari zaman sahabat, tabiin, bahkan hingga sekarang menjadi rujukan bagi kaum muslimin untuk memahami petunjuk-petunjuk yang terdapat dalam berbagai ayat dan surat dalam al-Qur'an. Sementara dalam perjalanan sejarah tafsir al-Qur'an, tafsir tidak tunggal, melainkan terdapat perkembangan-perkembangan sesuai dengan kondisi sosial dan intelektual yang ada. Perbedaan tafsir juga memiliki andil dalam meningkatkan pemahaman dan pandangan kaum muslimin yang beragam dalam menyikapi problem yang meliputinya.

Salah satu faktor terjadinya perbedaan-perbedaan perspektif tentang ayat-ayat tertentu adalah karena adanya penjelasan-penjelasan al-Qur'an lebih banyak bersifat global dan terbuka bagi siapapun yang memahaminya. Yang demikian ini sama sekali tidak mengurangi nilai al-Qur'an. Justru inilah letak keunikan dan keistimewaannya, sehingga al-Qur'an selalu menjadi obyek kajian yang aktual. Hal seperti inilah yang menyebabkan perbedaan pemahaman terhadap beberapa ayat al-Qur'an tak terelakkan lagi.

Meski tidak tegas, isyarat-isyarat mengenai pola hubungan antar umat beragama ini telah terumuskan dengan baik dalam al-Qu'an. Kondisi bangsa Arab yang majemuk baik secara etnik maupun agama pada saat al-Qur'an turun adalah faktor terpenting yang di dalamnya dijelaskan tentang pola hubungan antar umat beragama, namun demikian, sebagaimana telah disebutkan bahwa kebanyakan dari rumusan-rumusan tersebut masih bersifat global yang terbuka bagi siapapun untuk memahaminya.

Pluralisme agama menurut Adnan Aslan, berada di antara dua wilayah kajian yang saling tumpang tindih yaitu filsafat dan teologi. Pada umumnya tema pluralisme dikaji dalam sudut pandang teologi agama-agama, yang agama dipandang dari perspektif paradigma inklusif dan ekslusif.

Pluralisme menurut John Hick, juga menyangkut wilayah kultural, politik dan agama. Pluralisme agama dalam istilah fenomenologi adalah kenyataan yang sejarah agama-agama menampakkan kemajemukan dan keragaman tradisi satu dengan yang lain. Sedangkan dalam istilah filsafat agama pluralisme agama adalah teori mengenai relasi atau keterkaitan antara tradisi agama yang beragam itu Dengan

demikian pluralisme agama dapat diletakkan dalam konteks dialog antar umat beragama yang menekankan pada komitmen yang kuat untuk tidak terjebak pada dua sisi yang saling berlawanan, yaitu pluralisme yang tidak saling berhubungan dan satu kesatuan yang monolitik.

Nurcholish Madjid mengemukakan bahwa pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita majemuk, terdiri berbagai suku dan agama yang justru menggambarkan adanya fragmentasi, bukan pluralisme. Pluralisme juga tidak boleh dipahami sekedar sebagai kebaikan negatif, hanya dilihat dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisme. Pluralisme harus dipahami sebagai pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban. Bahkan menurut cak Nur pluralisme adalah sebuah keniscayaan bagi keselamatan manusia, antara lain melalui mekanisme pengawasan dan pengimbangan yang dihasilkannya. Cak Nur kemudian mengutip firman Allah: "seandainya Allah tidak mengimbangi segolongan manusia dengan segolongan yang lain, maka pastilah hancur, namun Allah mempunyai kemurahan yang melimpah kepada seluruh alam" (Q.S. al-Baqarah [2]: 251.

Konteks dialog antar agama ada tiga pradigma yang muncul: ekslusivisme, inklusivisme dan pluralisme. Untuk memahami paradigma pluralisme terlebih dahulu harus memahami dua paradigma lainnya. Ekslusivisme mengklaim bahwa kebenaran satu agama sebagai satu-satunya jalan keselamatan menuju Tuhan, sedang inklusivisme melihat agama lain sebagai jalan keselamatan sekunder menuju Tuhan. Dalam konteks ini dapat dilihat bahwa pluralisme agama adalah paradigma yang mengklaim bahwa agama-agama yang berbeda dapat memberikan jalan keselamatan yang sama menuju Tuhan Yang Maha Esa.

Sebagai salah satu persoalan yang paling mendasar dalam paham pluralisme adalah menyangkut masalah kebenaran dan keselamatan, apakah dominasi dari suatu teologi agama dituntut mampu mendefinisikan dirinya di tengah-tengah teologi agama lain. Kalau mengutip istilah John Lyden yang dikutip oleh Adnan Aslan: ....“what should one think about religions other than one’s own.” Sehingga berkaitan dengan kian berkembangnya pemahaman mengenai pluralisme dan toleransi agama-agama berkembanglah suatu konsep yang disebut teologi religionum, suatu teologi yang menekankan pentingnya konteks agama-agama lain. Seperti diungkapkan oleh tokoh filsafat agama Wilfred Cantwell Smith bahwa para

teolog harus menyadari diantara pembaca teologi mereka adalah penganut agama lain atau punya saudara atau istri yang menganut paham yang berbeda.

Sementara itu berbagai fenomena yang akhir-akhir ini terjadi, baik di Indonesia seperti konflik berkepanjangan di beberapa daerah, maupun di dunia Internasional pasca meletusnya serangan 11 september 2001, tidak lepas dari persoalan keagamaan. Kenyataan itu cukup memberikan pelajaran kepada para tokoh agama akan pentingnya melakukan upaya saling memahami dengan cara berdialog beserta para penganut agama lain. Sebab jika tidak, ketegangan-ketegangan semacam itu akan meminta korban kemanusiaan lebih banyak lagi. Sesuatu yang sangat bertentangan dengan misi agama itu sendiri.

Konteks Indonesia paradigma pembangunan toleransi antar umat beragama tampaknya masih terbatas pada pola interaksi sosial diantara penganut agama-agama. Sementara persoalan–persoalan teologis yang menjadi dasar pola hubungan antar umat beragama kurang diperhatikan. Secara pribadi tokoh agama masyarakat Indonesia kian akrab, namun secara teologis mereka masih berhadapan dengan

kebingungan-kebingungan, khususnya bagaimana harus mendefinisikan diri di tengah-tengah agama lain.

Pluralitas adalah sunnatullah dan suatu keniscayaan, bahwa semua umat manusia itu berbeda adalah sesuatu yang tidak dapat dibantah. Fathi Osman, seorang guru besar Universitas al-Azhar mengelompokkan keragaman agama dan keyakinan sebagai perbedaan bawaan sekaligus perolehan. Dalam artian, agama dapat berkembang dari suatu sistem kepercayaan melalui keyakinan pribadi. Akan tetapi kalau dilihat dari kenyataan yang ada, agama lebih banyak berkembang melalui proses pewarisan secara kolektif dibanding melalui proses penalaran individu. Hal ini yang membuat penerimaan terhadap keragaman sebagai suatu keniscayaan menuju kehidupan manusia yang damai dan sejahtera. Terlebih globalisasi saat ini menciptakan saling ketergantungan antara bangsa satu dengan yang lainnya, betapapun adanya perbedaan alamiyah bawaan atau perolehan.

Persoalan Pluralisme agama dalam al-Qur'an pertama-tama dapat dilacak dari istilah-istilah yang digunakan dalam al-Qur'an dalam menjelaskan pola hubungan antar umat beragama. Terdapat istilah-istilah beragam digunakan al-

Qur'an dalam menjelaskan pola hubungan antar umat beragama. Dari sekian istilah yang digunakan al-Qur'an ada yang cenderung mendukung sikap inklusif bahkan pluralis dan ada pula yang nampak berlawanan. Yang pertama misalnya menggunakan istilah hâdû, nashâra, sâbiîn, ahl al-kitâb. Sedangkan yang kedua misalnya menggunakan istilah al-kâfirûn, al-musyrikûn, al-harb atau al-qitâl dan lain-lain.

Al-Qur'an memandang bahwa persoalan pluralitas baik etnik maupun keagamaan ini sebagai sunnatullah. Oleh karena itu al-Qur'an juga menegaskan, bahwa pemaksaan dalam beragama sama sekali tidak dibenarkan Menurut al-Qur'an manusia berasal dari nenek moyang yang sama yaitu Adam dan Hawa. Mereka diciptakan menjadi bersuku-suku dan berbangsa-bangsa, dengan tradisi dan budaya yang berbeda-beda, agar mereka saling mengenal dan saling memahami antara satu dengan yang lain. Al-Qur'an juga menegaskan bahwa semua manusia di hadapan Allah adalah sama, yang menentukan derajat kemuliaan di sisi-Nya adalah prestasi ketakwaan.

Dasar-dasar pluralisme dalam al-Qur'an juga terlihat dari adanya penegasan bahwa pada setiap umat, Allah telah mengutus seorang rasul (Q.S. al-Nahl [16]: 36) dan pada setiap

kaum ada seorang yang memberi bimbingan (Q.S. al-Ra'd [13]: 7). Bahkan ditegaskan bahwa tidak ada satu umat pun melainkan telah diutus kepadanya seorang pemberi peringatan (Q.S. Fathir [35]: 24). Penegasan ini dibarengi dengan adanya keharusan di kalangan kaum beriman untuk mempercayai para pembawa risalah tersebut tanpa membeda-bedakan antara yang satu dengan yang lain (Q.S. al-Baqarah [2]: 136).

Keharusan mempercayai semua rasul tanpa membeda-bedakannya, antara lain karena dalam pandangan al-Qur'an misi risalah mereka adalah sama yaitu mentauhidkan Tuhan dan berserah diri kepada-Nya (islâm). Al-Qur'an menegaskan bahwa tidak ada seorang rasul pun yang diutus melainkan mereka mendapat wahyu bahwa tiada Tuhan selain Allah dan agar manusia menyembah hanya kepada-Nya (Q.S. al-Anbiyâ [21]: 25). Beberapa ayat yang dikutip di atas menunjukkan betapa al-Qur'an telah menggariskan sebuah doktrin teologi agama-agama yang sangat menjunjung tinggi nilai-nilai pluralitas. Namun demikian kita juga tidak menafikan adanya sudut pandang lain terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan persoalan ini. Misalnya ayat bahwa sesungguhnya agama yang diridhai Allah hanyalah Islam. Begitu juga ayat yang mengatakan bahwa barang siapa yang tidak memeluk selain

Islam sebagai agamanya, maka ia tidaklah diterima dan di akhirat termasuk orang-orang yang merugi.

Konteks tafsir al-Qur'an yang melembaga dalam kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukan umat sangat strategis. Sehingga penelusuran mengenai wacana pluralisme agama dalam al-Qur'an dapat dilacak melalui karya-karya tafsir al-Qur'an. Terdapat dua kitab tafsir yang dijadikan sebagai objek kajian pada penelitian ini, yaitu dan Tafsir Fî Zhilâl al-Qur'ân karya Sayyid Quthb (w. 1966) dan Tafsîr al-Azhar karya Hamka (w. 1981)

Ada perbedaan yang mencolok antara Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân dan Tafsir al-Azhar. Hamka lebih mengedepankan Islam sebagai ketundukan kepada hukum dan ketentuan Allah secara personal, sedangkan Sayyid Quthb lebih mengedepankan Islam sebagai way of life yang komprehensif dan mampu memberikan solusi dalam seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk dalam lapangan sosial dan politik.

Sebagai ilustrasi awal, dapat dilihat dari penafsiran kedua tafsir di atas terhadap Q.S. al-Baqarah (2): 62. Ayat ini terkait dengan persoalan jaminan keselamatan yang diberikan Allah

terhadap orang-orang Mukmin, Yahudi, Nasrani dan Sabiun, selama mereka beriman kepada Allah, hari akhir dan beramal saleh. Dalam Tafsîr al-Azhar dikatakan bahwa keselamatan seseorang bukan karena jenis agama yang dianutnya melainkan karena faktor Kebenaran iman dan amal saleh yang didedikasikannya semasa hidup di dunia. Sayyid Quthb juga memberikan penafsiran yang sama, tetapi menurutnya ini terjadi hanya semasa belum diutusnya Nabi Muhammad SAW. sebagai pembawa risalah terakhir. Setelah diutusnya Nabi Muhammad, maka tidak ada jalan lain untuk memperoleh keselamatan kecuali dengan memeluk Islam sebagai agama yang benar. Contoh lain ketika menafsirkan Q.S. Ali Imran [3]: 81-83, Hamka menegaskan bahwa ayat ini terkait dengan tema besar Surah Ali Imran yang menerangkan bahwa agama yang diridhai Allah adalah satu yaitu agama yang dibawa oleh Ibrahim dan nabi-nabi yang lainnya. Sedangkan menurut Sayyid Quthb ayat ini menegaskan bahwa Allah tidak akan menerima dari seseorang kecuali agama Islam.

Literatur tafsir yang dikaji dalam penelitian ini mencerminkan betapa banyak contoh butir-butir metodologis ini dalam tradisi penafsiran al-Qur’an. Tafsir karya Sayyid Quthb, Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur’an, atau karya Hamka , Tafsîr al-Azhar, tidak bertujuan sekedar mereproduksi sejarah

hermeneutik antar teks. Quthb dan Hamka sama-sama menggunakan metode antar teks dalam menjelaskan al-Qur'an, supaya dapat mengaitkan bagian-bagian berbeda al-Qur'an, yang bagi kaum awam mungkin terasa bagaikan kumpulan atomistis dari berbagai tema, selain juga supaya dapat menunjukkan koherensi dalam struktur teks masa kini.

Kendatipun di sana-sini terdapat titik kesamaan dan titik perbedaan, Tafsîr al-Azhar dan Fî Zhilâl al-Qur'ân secara umum mewakili dua kelompok modernis-rasionalis di satu sisi dan revivalis-reformis di sisi lain. Pendekatan rasionalis mengedepankan penafsiran metaforis untuk mendukung kesimpulan dan asumsi-asumsi dogmatis tertentu. Tesis dasar rasionalis adalah bahwa manusia, sebagai agen berkehendak bebas, bertanggung jawab. Tuhan menciptakan akal manusia sedemikian rupa sehingga manusia dapat mengetahui mana yang baik dan mana yang buruk secara objektif. Dengan demikian kelompok rasionalis menekankan keutamaan rasio alamiah sebagai sumber pengetahuan spiritual dan etika.

Hal itu berbeda dengan kelompok fundamentalis, bahwa tanggung jawab manusia bukanlah akibat dari pilihan bebas; sebaliknya, Tuhan menciptakan semua tindakan secara langsung. Akibatnya, tanggung jawab manusia merupakan

hasil dari kehendak ilahi yang diketahui melalui petunjuk wahyu. Landasan nilai hanyalah kehendak Tuhan yang memaksakan nilai tersebut. Sikap kaum fundamentalis mengenai pengetahuan etika ini terkenal sebagai subjektivisme teistis—nilai-nilai etika tergantung pada determinasi kehendak Tuhan yang diungkapkan dalam bentuk wahyu abadi yang tidak bisa diubah-ubah.

Pergulatan antara kelompok fundamentalis di satu sisi dan rasionalis atau liberalis di sisi yang lain, terutama mengenai tema pluralisme tidak lepas dari persoalan wacana atau teks yang menjadi sumber rujukan mereka. Wacana atau, dalam bahasa Inggris discourse, menurut Michel Foucault adalah elemen taktis yang beroperasi dalam kancah relasi kekuasaan. Bahasa sebagai wacana menurut Foucault tidak pernah netral. Oleh karena itu wacana atau teks itu tidak dapat dilepaskan dari konteks. Selalu terjadi persenyawaan bahkan pergulatan antara keduanya. Wacana pluralisme yang terurai secara berserakan dalam berbagai penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an juga tidak dapat dilepaskan dari konteks yang melingkupi mufasir itu sendiri.

BAB 2
AL-QUR'AN DAN WACANA
PLURALISME AGAMA

Al-Qur'an adalah kitab suci yang menjadi pedoman dan sumber inspirasi bagi kaum muslimin dalam menjalani kehidupan mereka. Bagi kaum muslim tidak ada teks lain yang menempati posisi otoritas mutlak dan tak terbantahkan selain al-Qur'an. Termasuk dalam persoalan pluralisme, Al-Qur'an merupakan kunci utama untuk menemukan dan memahaminya. Kaum muslim meyakini bahwa al-Qur'an mengandung imperatif universal yang mesti dibutuhkan oleh semua manusia. Namun, penjabaran mengenai pandangan universal al-Qur'an tidak dengan langsung dapat ditangkap dari makna tersuratnya. Karena al-Qur'an bukanlah sebuah uraian sistematis tentang sebuah persoalan.

Penelusuran landasan etis normatif al-Qur'an mengenai pluralisme dapat dilakukan diawali dengan uraian tentang wacana pluralisme itu sendiri, kemudian mengenai konteks historis turunnya al-Qur'an, baru memasuki berbagai pandangan al- Qur'an mengenai pluralisme, sebagaimana pada sub-sub bab berikut.

Sebelum memasuki definisi tentang pluralisme agama, terlebih dahulu perlu dipilah beberapa pengertian terkait, antara lain mengenai pluralitas dan pluralisme itu sendiri. Hal ini ada keterkaitannya dengan kontroversi seputar pluralisme. Secara etimologi, pluralisme (bahasa Inggris pluralism),

berasal dari bahasa latin pluralis yang artinya jamak atau lebih dari satu. Sedangkan Pluralitas adalah sebuah keadaan di mana di dalamnya terdapat keragaman dan perbedaan, seperti bahasa, etnis, budaya, dan agama. *Plural society* artinya adalah masyarakat yang terdiri lebih dari satu ras atau golongan. Sedangkan dalam bahasa Arab pluralisme sering diterjemahkan dengan "*ta'addudiyyah*" berasal dari kata ta'addud yang berarti katsrah, yaitu hal yang banyak, berbilang atau beraneka ragam. Kata *ta'addudiyyah* memiliki arti keanekaragaman, atau yang banyak dan berbilang (lebih dari satu).

Pengertian pluralitas memang dapat dibedakan dengan pengertian pluralisme. Pada salah satu artikel yang dimuat dalam *British Journal of Religious Eduacation* diungkapkan bahwa pluralitas adalah pandangan deskriptif mengenai keragamaan sebagai sebuah realitas masyarakat modern. Sedangkan pluralisme adalah pandangan normatif yang menunjukkan tatanan nilai, sikap, atau implikasi etika, yang muncul sebagai respon terhadap pluralitas itu sendiri. Namun demikian, pengertian pluralisme itu sendiri tidak tunggal. Konsep pluralisme agama yang berkembang di Barat sendiri memiliki kecenderungan yang beragam, terlebih lagi jika

diperbandingkan dengan konsep pluralisme yang berkembang di kalangan intelektual Muslim.

Menurut John Hick, pluralisme agama berpangkal pada teori bahwa agamaagama dunia memiliki variasi konsepsi dan persepsi tentang, dan respon terhadap apa yang ia sebut The One Ultimate atau Mysterious Divine Reality (Realitas Ketuhanan). Berikut kutipan langsung penjelasan John Hick dalam sebuah entry pada The Encyclopedia of Religion: Religious pluralism, phenomenologically the term religious pluralism refers to the fact that the history of religions shows a plurality of traditions and a plurality of variation within each. Philosophically, however, the term refers to a particular theory of the relation between these traditions, with their different and competing claims. This is the theory that the great world religions constitute variant conception and perceptions of, and responses to, the one ultimate, mysterious divine reality.

Berangkat dari konteks kultural Barat, Hick percaya bahwa agama muncul melalui perjumpaan manusia dengan yang riil, dalam pengertian bahwa manusia adalah penyumbang utama terbentuknya agama. Hipotesis Hick tentang pluralisme agama berasal dari konteks kultural yang secara intrinsik tidak mampu mengakomodir tradisi sakral

manusia. Yang demikian itu tampak karena konteks kultural tempat Hick mengambangkan pandangannya pada dasarnya adalah konteks sekuler Barat. Oleh karenanya Hick menduga dapat menawarkan pluralisme agama sebagai kebenaran bagi dunia yang ia sebut pasca-aksial.

Hick menegaskan bahwa klaim kebenaran eksklusif agama harus dimodifikasi, bukan hanya karena gagasan klaim itu berlawanan dengan gagasan Tuhan Maha Pengasih, tetapi juga karena klaim tersebut berasal dari subjektifitas manusia. Karena itu Hick tidak sepenuhnya yakin bahwa gagasan-gagasan 'kebenaran yang diwahyukan Tuhan' itu logis di era modern ini.

Hal itu sangat berbeda dengan pandangan Sayyid Hossein Nasr yang memandang bahwa kebenaran, baik yang bersifat religius atau lainnya, sakral dari Tuhan. Yang harus dilakukan manusia adalah berlutut di hadapan kebenaran ini. Manusia tidak harus berusaha menciptakan kebenaran. Yang dapat dilakukan adalah menjadi cermin kebenaran itu, memantulkannya sebagaimana adanya. Solusi terhadap persoalan keragaman umat beragama menurut Nasr adalah bukan pada eksklusifisme yang merusak makna keadilan dan rahmat ilahi, juga tidak dalam universalisme yang merusak

unsur agama berharga yang diyakini oleh pemeluknya Berasal dari langit dan berasal muasal samawi. Solusinya menurut Nasr adalah terdapat pada dukungan terhadap sudut pandang tradisional yang mencari kesatuan transendental agama-agama pada tingkat yang mutlak, mendukung fakta bahwa semua jalan menuju puncak yang sama. Selain sebagai artikulasi tokoh Kristen dan Islam, pandangan pluralisme Hick dan Nasr juga dapat dikatakan sebagai cerminan filsafat Barat di satu sisi dan filsafat perenial di sisi yang lain. Seperti dikemukakan Frithjof Schuon, bahwa jika agama-agama itu benar karena setiap masa Tuhanlah yang mengatakannya, dan jika agama-agama itu berbeda, Tuhanlah yang telah menyatakannya dalam bahasa yang berbeda sesuai dengan keragaman penerimanya. Jika agama-agama itu mutlak dan eksklusif, yang demikian karena dalam masing-masing agama Tuhan telah mengatakan 'Aku'. Pandangan pluralisme Hick memang ada kencenderungan ideologis, dimana agama-agama dalam pandangannya akan digiring bergerak menuju titik temu, dengan menghilangkan batas-batas perbedaan di antara mereka. Sedangkan bagi Nasr tidak demikian, justru pluralisme agama merupakan kendaraan yang melaluinya sifat-sifat sakral tradisi lain dapat direalisasikan. Realisasi semacam itu menurut Nasr tidak akan menimbulkan suatu proses yang membuat agama-agama Bersatu. Sebaliknya,

pluralisme menggarisbawahi batas-batas antara agama-agama dengan saling menghormati terhadap setiap tradisi sakral. Karena semua agama memiliki nilai-nilai transendetal yang diyakini oleh masing-masing pemeluknya bersumber dari langit.

Kalau Hick tidak dapat dilepaskan dari pengalaman historis Kristen, Nasr dalam hal ini juga tidak dapat dilepaskan dari pengaruh para sarjana muslim sebelumnya, terutama dari kalangan sufi. Wacana pluralisme agama sebenarnya telah lama berkembang di kalangan tokoh-tokoh sufi. Pandangan Nasr tentang agama-agama sedikit banyak dipengaruhi oleh pemikiran sufi semisal al-Hallâj (w. 309 H/991 M), Ibn 'Arabi (w. 558 H/ 1240 M), dan Jalâl al-Dîn al-Rûmi (w. 1273 M).

Bagi Ibn 'Arabi agama dan kepercayaan yang beraneka ragam itu sesungguhnya menyembah Tuhan yang sama. Firman Allah dalam Q.S. al-Isrâ [17]: 23. kata qadhâ yang oleh para mufassir pada umumnya diartikan al-amr (perintah), Tuhanmu telah memerintahkan untuk tidak menyembah selain Allah, oleh Ibn 'Arabi diartikan al-hukm kasyfan (menetapkan). Artinya, ayat ini menurut penafsiran Ibn 'Arabi justru mempertegas konsep pluralisme, bahwa para penganut

agama yang berbeda itu sesungguhnya adalah menyembah Tuhan yang sama. Mereka menyembah sembahan-sembahan berupa berhala atau yang lainnya tidak lain dalam rangka untuk mendekatkan diri kepada Allah. Bukankah alam semesta ini adalah cerminan dari al-Haqq. Oleh karena itu, menurut Ibn 'Arabi para penganut agama di luar Islam akan sama mencapai tingkat makrifat ketika mereka bersungguh-sungguh.

Kendatipun mereka melakukan kekeliruan fi al-nisbah (ketika mereka menganggap bahwa apa yang mereka sembah itu adalah Tuhan), tetapi mereka tetap mencapai kebenaran fî al-maqâm (ketika mereka berusaha untuk mendekatkan diri kepada Tuhan). Argumentasi yang sama juga didasarkan oleh Ibn 'Arabi ketika ia menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 163. Ibn 'Arabi menyebutkan bahwa pada ayat ini Allah Swt berfirman tidak hanya kepada orang-orang Islam tapi juga kepada mereka yang menyembah selain Allah. Mereka yang menyembah selain Allah tetapi untuk mendekatkan diri kepada Allah, sesungguhnya mereka tidak menyembah selain Allah. Ketika mereka mengatakan mâ na'buduhum illâ liyuqarribûna ilallâhi zulfâ (kami tidak menyembah berhala-berhala itu melainkan untuk mendektakan diri kepada Allah), maka melalui firman-Nya ini Allah memperkuat argumentasi

bahwa Tuhan mereka dan Tuhan yang disembah oleh orang-orang musyrik untuk mendektakan diri kepada Allah itu adalah sama. Dengan demikian seolah-olah, menurut Ibn 'Arabi, para penyembah berhala itu tidak ada bedanya dengan kaum muslimin dalam pengakuan akan keesaan Tuhan, dengan firman Allah wa ilâhukum (dan Tuhan kalian termasuk Tuhan mereka) adalah ilâhun wâhid (Tuhan yang sama).

Menurut Ibn 'Arabi sembahan-sembahan yang disembah oleh para penganut agama yang berbeda itu sesungguhnya adalah sama, yaitu al-Wâhid al-Haqq. Akan tetapi, mereka melakukan penyembahan itu dalam derajat yang beragam sesuai dengan tingkat tajallî masing-masing. Oleh karena itu Ibn 'Arabi berpandangan bahwa seseorang yang telah mencapai tingkat makrifat kepada Allah secara sempurna, ia akan melihat bahwa sembahan-semabahan yang disembah oleh para penganut agama yang beragam itu adalah tempat tajallî bagi Tuhan. Mereka memberi nama sembahan-semabahan itu dengan beraneka macam nama, mulai dari kayu, batu, hewan, bintang, malaikat, atau manusia sekalipun, tapi pada hakekatnya semua itu adalah tempat tajallî bagi al-Haqq (Allah).

Pengakuan Ibn 'Arabi akan kebenaran semua agama yang ada juga tercermin dalam puisi-puisi sufinya yang dalam berbagai kesempatan sering kali dikutip oleh para aktifis pluralism.

Pandangan tentang pluralisme Ibn 'Arabi ini sejalan dengan pemahaman Ibn 'Arabi tentang agama itu sendiri. Ibn 'Arabi mendefinisikan agama atau dîn dalam berbagai cakupan makna. Antara lain, ia membagi dîn menjadi dua, yaitu sebagai dîn yang datang dari Allah, dan dîn yang datang dari manusia. Yang pertama diperoleh melalui informasi wahyu dari para rasul, sedangkan yang kedua adalah hasil kreasi manusia. Kedua jenis dîn ini menurut Ibn 'Arabi sama-sama absah untuk meraih kebaikan di dunia dan di akhirat. Penjelasan lebih lanjut tentang ini akan diuraikan pada sub bahasan tentang dîn.

Sedangkan menurut al-Husain Ibn Manshûr, sufi yang dikenal dengan nama al-Hallâj, agama-agama itu sesungguhnya adalah satu karena berasal dari sumber yang sama. Selain itu, menurut al-Hallâj agama dianut oleh manusia bukan atas dasar pilihannya sendiri, melainkan atas dasar anugerah pemberian atas diri mereka. Tuhan yang disembah hanya satu, sedangkan agama-agama yang beragam

itu hanya pada tataran kulit lahir. Mereka berbeda bentuk tapi memiliki satu kesamaan hakikat.

Menurut Aqil Siradj, konsep wahdat al-adyân sebagaimana diutarakan di atas jika ditelusuri bersumber dari perjumpaan pemikiran Islam dengan pemikiranpemikiran yang berkembang di kalangan umat dan agama-agama lain, Yahudi, Kristen, dan filsafat Yunani. Pemikiran ini kemudian merembes ke dunia Islam melalui kelompok Qarâmithah dan kemudian kepada kalangan sufi seperti al-Hallâj dan Ibn 'Arabi.

Wacana pluralisme dalam perspektif filsafat Barat dan sufisme Islam. Sedangkan dalam perspektif sosiologi agama, pluralisme agama diletakkan dalam konteks dialog antar umat beragama yang menekankan pada komitmen yang kuat untuk tidak terjebak pada dua sisi yang saling berlawanan, yaitu pluralitas yang tidak saling berhubungan dan satu kesatuan yang monolitik. Pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama yang justru menggambarkan adanya fragmentasi, bukan pluralisme. Pluralisme juga hanya dipahami sekedar sebagai "kebaikan negatif", hanya ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan

fanatisme. Bahkan menurut Cak Nur pluralisme adalah sebuah keniscayaan bagi keselamatan manusia, antara lain melalui mekanisme pengawasan dan pengimbangan yang dihasilkannya.

Hal yang sama dikemukakan oleh Diana L. Eck, bahwa pluralisme agama bukan hanya sekedar sebuah konsep tentang hidup berdampingan (koexistency) di antara penganut agama yang berbeda, atau bersikap toleran terhadap orang lain, tanpa adanya sikap saling memahami di antara mereka. Kalau hanya toleransi saja, menurut Diana L. Eck, sangat rapuh untuk dijadikan sebagai fondasi kehidupan dunia yang makin mengglobal. Pluralisme juga menurutnya tidak bisa disamakan dengan relatifisme. Pluralisme tidak menghilangkan adanya perbedaan, tetapi merajut sebuah ikatan di antara para penganut agama yang berbeda itu.

Demikian pluralisme merujuk kepada kesadaran untuk hidup bersama secara sah dalam keberagaman pemikiran, kehidupan, dan tingkah laku yang dalam sisi tertentu sebenarnya tidak rukun antara satu dengan yang lain. Dalam konteks agama, konsep itu menuntut setiap pemeluk agama bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tapi juga terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan

persamaan dalam rangka pencapaian kerukunan dalam kebhinekaan. Pluralisme agama adalah keadaan di mana agama yang berbeda-beda dapat hidup secara berdampingan atas dasar prinsip saling toleransi dan saling memahami dalam satu komunitas dengan tetap mempertahankan ciri-ciri spesifik atau ajaran masing-masing agama.

Pluralisme meniscayakan adanya keterlibatan aktif seseorang dalam kemajemukan tersebut. Artinya setiap masyarakat mampu berinteraksi dengan cara positif dalam lingkungan kemajemukan. Pluralisme berbeda dengan kosmopolitanisme. Kosmopolitanisme meniadakan interaksi positif dalam wilayah kemajemukan, walaupun kenyataannya lingkungan ini beraneka ragam agama, ras, dan bangsa yang hidup berdampingan. Pluralisme juga berbeda dengan relatifisme, karena dalam relatifisme kerangka berpikir seseorang atau masyarakat menentukan sebuah kebenaran dan juga seorang relatifis tidak mengenal dan menerima suatu kebenaran yang menyeluruh yang berlaku untuk semua zaman.

Selain sikap keagamaan pluralis, dalam konteks dialog antar agama terdapat tiga sikap: eksklusif, inklusif dan paralel. Pertama, sikap eksklusif yang memiliki klaim kebenaran

agama yang dianutnya sebagai satu-satunya jalan keselamatan menuju Tuhan. Kebenaran dan keselamatan menurut paradigma eksklusifisme ini hanya terdapat pada agama anutannya, tidak terdapat pada agama yang lain. Agama yang dianutnya saja yang benar sedangkan agama lain di luar yang dianutnya adalah sesat. Sebagai contoh dalam Islam, banyak penafsir yang pemikirannya menyiratkan pandangan-pandangan eksklusif, bahwa hanya agama Islam yang memiliki otoritas kebenaran dan keselamatan. Ada beberapa ayat yang sering dipakai sebagai dasar ungkapan eksklusifitas Islam, yaitu Q.S. al-Maidah [5]: 3 "pada hari Ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu". Begitu juga Q.S. Âli 'Imrân [3]: 19 "Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi al-Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya." Contoh lain pada agama Kristen. Umat Kristiani memandang bahwa Yesus adalah satu-satunya jalan yang sah untuk keselamatan. "Akulah jalan dan kebenaran dan hidup. Tidak ada seorang pun yang datang kepada Bapa, kalau tidak melalui Aku" (Yohanes 14: 6).

Kemudian gereja merumuskan "Tidak ada keselamatan di luar gereja" (extra ecclesiam nulla salus).

Kedua adalah sikap inklusif, memandang agama lain sebagai jalan keselamatan sekunder menuju Tuhan. Menurut paradigma inklusif ini pada agama lain terdapat kebenaran dan keselamatan, kendatipun tidak sempurna seperti halnya agama yang dianutnya. Artinya, agama lain masih mungkin benar dan selamat asalkan memiliki sejumlah kriteria tertentu. Dalam agama Kristen, pandangan inklusif ini berarti percaya bahwa seluruh kebenaran agama non-Kristiani mengacu kepada Kristus. Agama non-Kristen akan selamat, selama mereka hidup dalam ketulusan hati terhadap Tuhan, karena karya Tuhan pun ada pada mereka. Secara tidak lansung, sikap inklusif ini berpandangan bahwa agama-agama lain merupakan bentuk implisit dari agama yang dianutnya.

Kalangan inklusif berpandangan bahwa agama semua nabi adalah satu, yaitu mengajarkan ketundukan dan kepasrahan total kepada Tuhan (al-islâm). Karena pada hakekatnya, para nabi adalah saudara dan agama mereka satu. Kalangan ini menganut pandangan al-Qur'an tentang adanya titik temu agama-agama, di mana masing-masing umat telah ditetapkan sebuah syarî'ah (jalan menuju kebenaran) dan

minhâj (cara atau metode perjalanan menuju kebenaran). Ketiga adalah sikap paralel, berpandangan bahwa agama-agama yang berbeda-beda dapat memberikan jalan keselamatan sendiri-sendiri menuju Tuhan Yang Maha Esa. Pandangan ini melahirkan sikap bahwa setiap agama (selain agama yang dianut) memiliki jalan keselamatannya sendiri. Klaim kebenaran hanya ada dalam agamanya (sikap eksklusif), atau yang melengkapi atau mengisi agama lain (sikap inklusif) haruslah ditolak demi alasan-alasan teologis dan fenomenologis.

Sikap keagamaan paralel sangat mirip dengan sikap pluralis. Sikap pluralis memiliki beragam rumusan, yaitu agama-agama lain adalah jalan yang sama-sama sah untuk mencapai kebenaran yang sama; agama-agama lain berbicara secara berbeda, tetapi merupakan kebenaran yang sama sah; atau setiap agama mengekspresikan bagian penting sebuah kebenaran. Secara tidak langsung, sikap pluralis ini berpandangan bahwa setiap agama memiliki peluang yang sama untuk memperoleh keselamatan. Bukan sikap yang mengupayakan penyeragaman bentuk agama.

Kenyataannya setiap agama tidak bisa lepas dari klaim eksklusif. Agama Kristen secara historis adalah agama

eksklusif. Garis pemikiran resmi yang dipertahankan di kalangan Gereja Katolik hingga Konsili Vatikan II ialah 'Ekstra ecclesiam nulla salus' (tidak ada keselamatan di luar gereja). Dalam Islam, terdapat tidak sedikit ayat yang dapat diklaim sebagai dasar paradigma eksklusvisme, misalnya firman Allah yang mengatakan: "Hari ini orang kafir sudah putus asa untuk mengalahkan agamamu. Janganlah kamu takut kepada mereka: takutlah kepada-Ku. Hari ini Ku sempurnakan agamamu bagimu dan Ku-cukupkan karunia-Ku untukmu dan Ku-pilihkan Islam menjadi agamamu." (Q.S. al-Mâ'idah [5]: 3).

Firman Allah yang lain menyebutkan: "Barang siapa menerima agama selain Islam (tunduk kepada Allah) maka tidaklah akan diterima dan ada hari akhirat ia termasuk golongan yang rugi. (Q.S. Âli 'Imrân [3]: 24).

Indonesia sendiri pluralisme agama beberapa tahun belakangan telah menjadi istilah yang kontroversial terutama setelah dikeluarkannya sebelas fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Munas VI yang salah satu butirnya mengharamkan paham pluralisme agama. Dari definisi yang dicantumkan pada fatwa tersebut MUI menganggap bahwa pluralisme agama identik dengan relatifisme agama, paham

yang menganggap kebenaran agama-agama adalah relatif. Terkait dengan fatwa MUI ini Syafi'i Anwar memberikan catatan dalam entri yang ia tulis pada buku "Demi Toleransi Demi Plurlisme", bahwa pluralisme adalah sistem nilai yang menghargai pluralitas. Pluralisme agama adalah sikap menghargai pluralitas keyakinan keagamaan orang lain sebagai bagian yang asasi dan inheren dalam diri manusia, tanpa harus mengakui kebenaran ajaran agama orang lain.

Konteks itu, Syafi'i Anwar mengkritisi fatwa MUI dengan dua pertimbangan. Pertama, fatwa tersebut cenderung memahami pluralisme dalam konteks relatifisme agama semata. Tafsiran MUI demikian dipengaruhi pandangan yang menyamakan pluralisme dengan relatifisme. Padahal tafsiran mengenai pluralisme itu tidak tunggal, dan selalu terkait dengan konsep relatifisme agama.

Hal ini MUI dinilai telah melakukan prekonsep yang didasarkan pada pandangan subyektif dan ideologisasi terhadap konsep pluralisme itu sendiri. Padahal pluralisme bukanlah sebuah ideologi, bukan pula sebuah anarki keagamaan, dan jelas bukan bentuk bebas dari relatifisme.

Kedua, menurut Syafi'i Anwar, fatwa tersebut sangat potensial digunakan sebagai justifikasi kelompok-kelompok tertentu untuk mendorong terjadinya kekerasan atas nama agama. Sekalipun niatnya dimaksudkan untuk mengawal akidah umat dan tidak dimaksudkan untuk mendorong tindak kekerasan, fatwa itu, menurut Syafi'i Anwar, sangat mudah dikapitalisasi oleh kelompok-kelompok militan untuk membungkam pluralitas pandangan keagamaan di kalangan umat Islam sendiri.

Tampak ada semacam lompatan pengertian pluralisme agama oleh fatwa MUI, paling tidak dilihat dari tiga aspek. Pertama, mengabaikan pengertian pluralisme dan pluralitas dari aspek bahasa yang memiliki kesamaan arti, yaitu keadaan di mana terdapat keanekaragaman atau kemajemukan, sehingga isme tidak selalu menunjuk pada faham atau aliran tertentu; Kedua, dalam diskursus filsafat agama terdapat beberapa pandangan mengenai pluralisme agama yang tidak selalu identik dengan relatifisme sebagaimana dikemukakan dalam definisi fatwa tersebut.

Ketiga, masalah pluralisme tidak semata dipandang sebagai kajian filsafat agama yang berbicara mengenai hakikat agama-agama, konsep realitas tertinggi dan pengetahuan yang

sakral. Akan tetapi masalah pluralisme juga dapat dipandang sebagai kajian dalam bidang teologi agama-agama, paradigma inklusifisme dan eksklusifisme.

Konteks ini ada beberapa hal yang perlu diperjelas menyangkut definisi pluralisme. Pertama, pluralisme tidak semata menunjuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan. Namun yang dimaksud adalah keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Dengan kata lain, pengertian pluralisme agama adalah bahwa tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tapi terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kebinekaan. Kedua, pluralism harus dibedakan dengan kosmopolitanisme. Kosmopolitanisme menunjuk kepada suatu realita di mana aneka ragam agama, ras, dan bangsa hidup berdampingan di suatu lokasi namun interaksi positif antar penduduk ini, khususnya di bidang agama, sangat minimal, kalaupun ada.

Ketiga, konsep pluralisme tidak dapat disamakan dengan relatifisme. Seorang relatifis akan berasumsi bahwa hal-hal yang menyangkut "kebenaran" atau "nilai" ditentukan oleh pandangan hidup serta kerangka berpikir seseorang atau

masyarakatnya. Sebagai contoh, "kepercayaan atau kebenaran" yang diyakini oleh bangsa Eropa bahwa "Colombus menemukan Amerika" adalah sama benarnya dengan "kepercayaan atau kebenaran" penduduk asli benua tersebut yang menyatakan bahwa "Colombus mencaplok Amerika.

Keempat, pluralisme agama bukanlah sinkretisme, yakni menciptakan suatu agama atau kepercayaan baru dengan memadukan unsur tertentu atau sebagian komponen ajaran dan beberapa agama untuk dijadikan bagian integral dari agama baru tersebut. Dalam sejarah, kita dapati sekian banyak agama sinkretik. Fenomena ini tidak terbatas pada masa lalu. Hingga sekarang hal itu masih kita jumpai.

Bahwa pluralisme memandang adanya kesamaan diantara agama-agama yang ada itu benar, hanya saja kesamaan itu terletak pada wilayah esoterik, hakikat yang transenden. Sedangkan pada wilayah eksoterik, syari'at yang imanen tidak bisa disamakan satu dengan yang lain. Al-Qur'an juga menyerukan agar melakukan upaya dialog menuju titik temu (kalimatun sawâ) dengan orang-orang Ahl al-Kitab, yaitu mengakui Tuhan Yang Maha Esa dan hanya menyembah kepada-Nya.Sedangkan pada wilayah eksoteris, Al-Qur'an

mengakui bahwa pada masing-masing umat terdapat ajaran syir'ah dan cara beribadah minhâj sendiri-sendiri.

Pluralitas memang adalah sebuah sunnatullah yang niscaya, karena umat manusia beragam adalah sesuatu yang tidak dapat dibantah. Baik perbedaan itu sebagai suatu bawaan alamiah seperti perbedaan suku dan ras maupun suatu perolehan. Fathi Osman mengelompokkan pluralitas agama sebagai perbedaan bawaan sekaligus perolehan. Dalam artian, agama dapat berkembang dari suatu sistem kepercayaan melalui keyakinan pribadi.

Akan tetapi kalau dilihat dari kenyataan yang ada, agama lebih banyak berkembang melalui proses pewarisan secara kolektif ketimbang melalui proses penalaran individu. Hal ini yang membuat penerimaan terhadap keragamaan sebagai suatu keniscayaan menuju kehidupan manusia yang damai dan sejahtera. Terlebih globalisasi dewasa ini menciptakan kesalingtergantungan antara bangsa yang satu dengan bangsa yang lain tanpa mengenal batas, betapapun adanya perbedaan alamiah bawaan atau perolehan.

Pluralisme adalah bentuk kelembagaan di mana penerimaan terhadap keragaman melingkupi masyarakat

tertentu atau dunia secara keseluruhan. Maknanya lebih dari sekedar toleransi moral atau koeksistensi positif. Toleransi adalah persoalan kebiasaan dan perasaan pribadi, sementara koeksistensi adalah semata-mata penerimaan terhadap pihak lain, yang melampaui ketiadaan konflik. Pluralisme di satu sisi mensyaratkan ukuran-ukuran kelembagaan dan legal yang melindungi dan mensyahkan kesetaraan dan mengebangkan rasa persaudaraan di antara manusia sebagai pribadi atau kelompok, baik ukuran-ukuran itu bersifat bawaan ataupun perolehan. Begitu pula pluralisme menuntut suatu pendekatan yang serius terhadap upaya memahami pihak lain dan kerjasama membangun untuk kebaikan semua.

Berdasarkan uraian mengenai pluralisme agama sebagaimana dikemukakan di atas maka pluralisme agama menicayakan adanya empat hal: pertama, adanya pengakuan terhadap keragaman atau pluralitas agama dan keyakinan baik antar individu maupun kelompok; kedua, adanya toleransi antar umat beragama; ketiga, adanya kebebasan untuk menganut dan menjalankan ajaran agama; keempat, adanya dialog dan kerjasama menuju pemahaman satu dengan yang lain serta menuju kebaikan untuk semua. Dalam konteks itu Fathi Osman menganggap bahwa pesan-pesan Tuhan yang tergambar dalam teks-teks suci seharusnya memiliki peran

strategis dalam mengantarkan manusia menuju apa yang ia sebut pluralisme universal ini. Namun, kendatipun teks-teks suci tersebut berasal dari sumber ketuhanan yang sama boleh jadi tampak saling bertentangan, lantaran pada dasarnya teks-teks tersebut merupakan respon partikular atas keadaan-keadaan yang berbeda. Dalam hal ini menurut Fathi Osman orang awam bisa jadi gagal dalam menangkap pesan universal teks tersebut sehingga terjebak pada pemahaman yang keliru. Adalah menjadi tugas hermeneutika untuk menyediakan tempat bagi penafsiran yang tepat terhadap pesan-pesan Tuhan dengan keseluruhan maknanya, seraya untuk melindungi umat dari pendangkalan hidayah Tuhan melalui diskriminasi dan ketidaksetaraan.

Oleh karena itu penelusuran terhadap penafsiran atas teks-teks yang merupakan pesan ilahiyah menjadi bagian yang takterpisahkan dalam upaya menemukan pesan-pesan Tuhan secara lebih komprehensif dan terhindar dari sikap diskriminatif dan ketidakadilan.

Diturunkannya al-Qur'an tidak bisa lepas dari konteks sejarah dan budaya bangsa Arab. Secara geografis al-Qur'an diturunkan di tengah-tengah masyarakat Arab yang mendiami wilayah terisolasi. Secara geografis Jazirah Arab terletak di

wilayah yang nampaknya jauh dari jangkauan negara-negara adikuasa ketika itu, yaitu Romawi dan Persia. Peperangan antar suku yang sering kali terjadi dengan suasana padang sahara yang tidak begitu menguntungkan secara ekonomi membuat kondisi Jazirah Arab semakin tidak menarik di mata para penguasa negara adi daya ketika itu.

Fenomena sosial yang sering kali menggejala di kawasan Arab adalah apa yang dikenal dengan sebutan Ayyâm al-'Arab. Istilah ini merujuk pada perselisihan yang acap kali muncul di antara suku-suku Arab karena persoalan ternak, padang rumput, dan mata air yang memicu terjadinya sengketa bahkan perang.

Philip K. Hitti dalam History of Arab membagi periodisasi sejarah Arab pada tiga periode: pertama, periode Saba Himyar, yang berakhir pada awal abad keenam Masehi; kedua, periode Jahiliyah, yaitu satu abad menjelang kedatangan Islam; ketiga, periode Islam, sejak kedatangan Islam hingga sekarang.

Karen Amstrong menyebutkan bahwa bangsa Arab pada saat kedatangan Islam dalam situasi keagamaan yang beragam, di mana berbagai kepercayaan saling berdampingan

selama berabad-abad. Dengan demikian al-Qur'an diturunkan dalam konteks kesejarahan dan keagamaan yang pluralistik. Setidaknya pada saat itu terdapat empat keyakinan agama yang dikenal masyarakat Arab, tempat di mana al-Qur'an diturunkan, yaitu Yahudi, Kristen, Zoroaster, dan agama Mekah sendiri.

Diantara keempat agama tersebut beberapa kali disebut dalam al-Qur'an. Menjelang turunnya al-Qur'an, keyakinan masyarakat Arab yang dominan, terutama di wilayah Hijaz adalah pemujaan terhadap dewa-dewa pagan, seperti Uzzâ, Lât dan Manât. Sekalipun kebanyakan orang Arab mengakui dan menerima gagasan tentang Allah sebagai pencipta alam semesta dan manusia, tetapi penyembahan aktual mereka adalah pada dewa-dewa tersebut yang dipandang sebagai perantara-perantara kepada Allah. Memang salah satu konsep keagamaan penting yang dikenal di kawasan Hijaz sebelum kedatangan Islam adalah konsep tentang Tuhan. Bagi masyarakat Hijaz meskipun Allah adalah Tuhan yang paling utama tapi bukan satu satunya.

Kendatipun paganisme sebagai keyakinan yang dominan di kalangan masyarakat Hijaz, bukan berarti mereka tidak mengenal keyakinan dan ajaran agama lain. Pengaruh

kebudayaan wilayah-wilayah di sekitarnya seperti kebudayaan Persia, Abissinia, Saba dan lain-lain turut mewarnai kehidupan keberagamaan mereka. Migrasi orang-orang Yahudi ke wilayah-wilayah semenanjung Arab serta interaksi sosial di jalur perdagangan yang dilalui oleh masyarakat pedagang dari negeri ini membuat mereka tidak asing lagi dengan agama Yahudi, Nasrani, Majusi dan agama-agama yang dianut masyarakat di sekitar Arab. Di Mekkah sendiri ada sejumlah individu terpencil, seperti Waraqah ibn Nawfal, sepupu Khadijah Ummul Mukminin, yang menjadi pengikut Nasrani.

Berangkat dari kenyataan historis di atas muncul beragam spekluasi di kalangan penulis Barat modern sehubungan dengan gagasan Yudeo-Kristiani. Mereka mengatakan bahwa sebelum kedatangan Islam suasana intelektual masyarakat Arab telah dirembesi oleh gagasan-gagasan Yudeo-Kristiani ini. Richard Bell, misalnya lebih menitik beratkan pada gagasan Kristen dari pada Yahudi, sedangkan C.C. Torrey lebih pada gagasan Yahudi. Sangat disayangkan, spekulasi penulis Barat modern ini pada ujung-ujungnya ditujukan hanya untuk mempertanyakan mengenai sumber-sumber genetik al-Qur’an.

Kenyataan historis yang tidak dapat dipungkiri bahwa tradisi Yudeo-Kristiani telah dikenal oleh kebanyakan orang Arab. Beberapa ayat dalam al-Qur'an cukup menggambarkan mengenai kenyataan ini. Bahkan beberapa ungkapan orang Arab menanggapi ajakan percaya pada hari kebangkitan setelah mati, "Sesungguhnya hal ini telah dijanjikan kepada kita dan bapak-bapak kita di masa lalu" menyiratkan bahwa orang-orang Yahudi dan Kristen telah giat melakukan dakwah kepada orang-orang Arab. Hanya saja orang Arab lebih suka mengikuti keyakinan nenek moyang mereka dari pada mengikuti ajaran Yahudi atau Kristen.

Berdasarkan beberapa kenyataan di atas tampak jelas bahwa konteks historis bangsa Arab sebelum kedatangan al-Qur'an telah dipengaruhi gagasan-gagasan Yudeo-Kristiani. Sejumlah teks al-Qur'an sendiri menginformasikan bahwa orang-orang Yahudi dan Kristen pernah secara aktif melakukan agitasi religius, baik dalam skala kecil maupun skala besar untuk menarik orang-orang Arab ke dalam agama mereka. Tetapi, masyarakat Arab sendiri telah memiliki kepercayaan sendiri, mengikuti tradisi nenek moyang mereka yang kemudian disebut agama Mekah.

Selain pengaruh keyakinan Yahudi dan Kristen, kebudayaan Persia juga turut mewarnai keadaan penduduk Hijaz yakni dengan masuknya ajaran Zoroaster atau Majusi. Para pengikut agama Majusi ini terdapat di Yaman, Oman, Bahrain dan di Persia sebagai tempat asalnya. Sama halnya dengan Yahudi dan Kristen, pengikut Majusi dikelompokkan sebagai Ahl al-Kitab.

Selain ketiga agama di atas, di tempat lain dalam al-Qur'an disebutkan pemeluk agama lainnya, yakni Shâbiûn. Sebutan ini biasanya dikaitkan dengan pengikut dua sekte keagamaan yang berbeda, yaitu: pertama, orang-orang Subba yang mempraktekkan babtis di Mesopotamia; kedua, orang Sabean yang merupakan sekte penyembah bintang. Para ahli berbeda pendapat mengenai pemeluk sekte ini, karena jejak mereka tidak dapat ditemukan di sekitar Hijaz.

Demikian masyarakat Arab menjelang turunnya al-Qur'an dikelilingi oleh berbagai pengaruh, baik dari sisi intelektual, keagamaan, maupun material dari berbagai penjuru. Kendatipun demikian, Hijaz tidak pernah melakukan kontak budaya langsung dengan peradaban-peradaban yang lebih tinggi di wilayah utara, sehingga mengubah aspek budaya aslinya. Akan tetapi di sisi lain agama pagan kuno yang telah

berkembang di semenanjung Arab ini telah mencapai antiklimaks ketika ia tidak bisa lagi memenuhi tuntutan spiritual masyarakat. Pada saat itu muncullah kelompok yang mengembangkan ajaran monoteis yang dikenal sebagai hanîf. Demikianlah konteks sosial historis menjelang kedatangan Islam dan al-Qur'an diturunkan.

Persinggungan pertama sekaligus sebagai tantangan yang dihadapi oleh Nabi Muhammad Saw setelah ia mendapat wahyu al-Qur'an adalah berasal dari orangorang terdekat yang notabene adalah para pembesar Mekah. Ayat-ayat pertama al-Qur'an telah mendokumentasikan kritik sosial keagamaan atas tradisi politeistik masyarakat Mekah yang telah jauh menyimpang dari kepercayaan Monoteistik leluhur mereka, Ibrahim. Tidak hanya itu, penyimpangan keagamaan mereka telah berimplikasi jauh terhadap rusaknya bangunan sosial masyarakat Mekah yang telah melakukan praktek kotor dalam perdagangan, eksploitasi, dan perbudakan. Persinggungannya dengan kepercayaan pagan masyarakat Mekah ini ditandai dengan ketegangan-ketegangan yang berujung pada penganiayaan terhadap Nabi dan para pengikutnya.

Menurut Fazlur Rahman surah-surah awal al-Qur'an telah menggambarkan dengan jelas bahwa masalah-masalah yang

sangat krusial dihadapi oleh masyarakat Mekah adalah persoalan politeisme, perbudakan, eksploitasi kaum lemah, dan permainan kotor dalam bisnis dan perdagangan. Surah-surah awal dalam al-Qur'an banyak melakukan kritik atas kehidupan keagamaan dan sosial masyarakat Mekah yang telah jauh menyimpang dari kebenaran. Kritik al-Qur'an terhadap tradisi kegamaan dan sosial ekonomi masyarakat Mekah di atas misalnya dapat dilihat dalam Q.S. al-Lahab [111]: 1-2 yang menyinggung usaha seorang elite Quraisy Arab (Abû Lahab) dengan kekuatan ekonominya untuk menentang misi kenabian Muhammad Saw. Tetapi al-Qur'an menginformasikan bahwa segala upaya dan harta kekayaannya tidak akan pernah dapat memperdayakan kaum Muslimin.

Kritik al-Qur'an terhadap penyimpangan akidah sekaligus perilaku sosial ekonomi yang eksploitatif menandakan adanya keterkaitan antara keyakinan yang benar dengan semangat kemanusiaan dan rasa keadilan sosial dan ekonomi.88 Keserakahan dan kecintaan yang berlebihan terhadap kehidupan duniawi dapat mengakibatkan keberpalingan dari iman kepada Tuhan. Fazlur Rahman menyimpulkan bawa ide monoteisme (tauhid) sangat erat kaitannya dengan semangat humanisme, serta keadilan ekonomi dan sosial.

Berbagai penganiayaan dan penentangan keras dari orang-orang Quraisy terhadap Nabi SAW. dan para pengikutnya mendorong mereka hijrah dari Mekah menuju Madinah. Di sanalah kaum Muslimin awal segera terlibat secara intensif dengan masyarakat Ahl al-Kitab, terutama orang-orang Yahudi. Yatsrib, nama kota Madinah, selain dihuni oleh dua suku Arab besar, yaitu Aus dan Khazraj, juga dihuni oleh masyarakat Yahudi yang terdiri atas Banî Qainuqâ, Banî Quraizhah, dan Banî Nazhîr.

Kedatangan Nabi beserta kaum Muslimin membawa suasana baru bagi masyarakat Madinah. Kedua suku Arab, Aus dan Khazraj yang selalu saling bertikai berhasil dipersatukan oleh Nabi sehingga dapat hidup saling berdampingan dengan damai, dan pada umumnya mereka kemudian memeluk ajaran Islam. Kondisi demikian ini kurang menguntungkan bagi masyarakat Yahudi, yang telah mengambil keuntungan dari pertikaian antara suku Aus dan Khazraj di Madinah. Peran Nabi dan kaum Muslimin di Madinah ini mulai mengancam posisi orang-orang Yahudi di sana. Sehingga keterlibatan kaum Muslimin awal secara intensif dengan masyarakat Yahudi ini diwarnai dengan dialog, ketegangan bahkan pertentangan yang hebat,

sebagaimana tergambar dalam berbagai ayat Al-Qur'an, utamanya yang turun di Madinah.

Kendatipun telah dibuat perjanjian keamanan bersama antara orang-orang Yahudi dengan kaum Muslimin sebagaimana ditorehkan dalam Shahîfah atau yang dikenal dengan Piagam Madinah, tetapi mereka tetap saja menginginkan pengaruh dan kekuasaannya dahulu di Madinah, yaitu memegang kendali atas suku Aus dan Khazraj. Yahudi Bani Qaynuqâ' menunjukkan sikap jahat, dan nyata-nyata telah mengkhianati perjanjian, bahkan merencanakan pembunuhan terhadap Nabi SAW. Demikian pula Yahudi Banî Quraizhah dan Banî Nadhîr. Ketegangan bahkan pertentangan antara kaum Muslimin awal dengan Yahudi tidak dapat terhindarkan.

Wahyu-wahyu al-Qur'an antara lain diturunkan dalam suasana sosio-religius seperti digambarkan di atas. Situasi keagamaan yang pluralistik dan pertentangan religio-ideologis telah ikut mewarnai konteks turunnya ayat-ayat al-Qur'an, baik ketika berada di Mekah maupun setelah hijrah ke Madinah. Nabi Muhammad sendiri, pada mulanya - dengan alasan adanya kesamaan risalah dan adanya dukungan dari penganut agama lain terhadap misinya-menghendaki untuk

mempersatukan berbagai tradisi keagamaan ini ke dalam sebuah masyarakat menurut ajaran-ajaran dan ketentuan-ketentuannya sendiri. Tetapi begitu bertambah luas pengetahuannya mengenai perbedaan-perbedaan antara agama-agama dan sekte-sekte tersebut, lambat laun ia segera menyadari bahwa persatuan itu tidak mungkin digalang. Kesimpulan inilah yang menjadi persoalan teologis yang terus menerus disinggung oleh al-Qur'an hingga fase terakhir kehidupan Rasulullah Saw.

Mengungkap wacana pluralisme agama dalam al-Qur'an perlu diambil kata-kata kunci yang berkenaan dengan wacana pluralisme itu sendiri. Adapun katakata kunci yang akan diambil untuk mengungkap wacana pluralisme dalam al-Qur'an pada penelitian ini adalah: pertama, terkait dengan pemaknaan terhadap agama itu sendiri meliputi kata dîn, millah, syir'ah, wijhah dan minhâj. kedua, terkait dengan makna islam meliputi kata îmân, islâm, kufr dan syirk; ketiga, terkait dengan penganut agama lain meliputi kata ahl al-kitâb, yahûd, nashârâ, majûs dan shâbi'ûn.

1. Term: dîn, millah, syir'ah, wijhah dan minhâj

   Secara etimologi kata dîn seakar (derivasi) dengan dâna-yadînu atau dâna lahû atau dâna bihî yang memiliki arti taat, patuh dan tunduk. Sedangkan secara

terminologi pengertian dîn didefinisikan, misalnya oleh Abdullah Darrâz sebagai peraturan ilahi yang mengantarkan orang-orang yang berakal sehat dengan sadar menuju kebahagiaan dunia dan akhirat. Sedangkan menurut al-Maududi dîn adalah serangkaian ajaran yang berisi tuntunan lengkap tentang cara berpikir, bersikap, berbuat, dan bertingkah laku yang baik tanpa terikat oleh faktor ruang dan waktu. Kata dîn diulang sebanyak 94 kali dalam al-Qur'an yang termuat dalam 40 surat, baik surat Makkiyah maupun Madaniyah. Kata dîn dalam al-Qur'an memiliki deskripsi makna yang luas, setidaknya meliputi lima makna: Pertama, dalam beberapa kesempatan kata dîn dalam al-Qur'an memiliki arti agama sebagai contoh pada Q.S. al-Taubah [9]: 33, "Dialah yang Telah mengutus Rasul-Nya (dengan membawa) petunjuk (al-Quran) dan agama yang benar (dîn al-haqq) untuk dimenangkan-Nya atas segala agama, walaupun orang-orang musyrikin tidak menyukai." Sebagian mufasir memaknai dîn al-haqq dengan Islam, tetapi ada juga yang memaknainya sesuai dengan asal makna dîn tunduk dan al-haqq kebenaran, sebagai idlâfat artinya tunduk kepada kebenaran. Ibn Katsir misalnya, menafsirkan al-hudâ dengan al-'ilm al-nâfi' dan dîn al-haqq dengan al-'amal al-shâlih. Contoh

lain adalah pada Q.S. Ali Imrân [3]:19. “Sesungguhnya dîn (agama) (yang diridhai) disisi Allah hanyalah al-islâm (ketundukan kepada Allah)”.

Kedua, pada kesempatan lain kata dîn dalam al-Qur’an menunjukkan makna taat. Sebagai contoh disebutkan dalam Q.S. al-A’raf [7]:29 ”Katakanlah: "Tuhanku menyuruh menjalankan keadilan". Dan (katakanlah): "Luruskanlah muka (diri)mu di setiap sembahyang dan sembahlah Allah dengan mengikhlaskan ketaatanmu (al-dîn) kepada-Nya. Sebagaimana Dia telah menciptakan kamu pada permulaan (demikian pulalah kamu akan kembali kepada-Nya).”

Ketiga, kata dîn dalam al-Qur’an juga menunjuk arti hukum dan undangundang. Sebagai contoh disebutkan dalam Q.S. Yusuf [12]: 76. ”Tiadalah patut Yusuf menghukum saudaranya menurut undang-undang raja (dîn al-malik), kecuali Allah menghendaki-Nya.”

Keempat, kata dîn dalam al-Qur’an juga menunjuk arti pembalasan. Sebagai contoh disebutkan dalam Q.S. al-Shâffât [37]: 20 ”Dan mereka berkata:"Aduhai celakalah kita!" inilah hari pembalasan (yaum al-dîn).”

Kelima, kata dîn dalam al-Qur'an juga menunjuk arti Islam. Sebagai contoh disebutkan dalam Q.S. al-Mâ'idah [5]: 3 "Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untuk kamu agamamu (dînakum), dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan Telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu."

Aflatun Mukhtar melakukan telaah terhadap arti dîn dalam al-Qur'an dengan membuat dua kategori, surah Makkiyah dan Madaniyah. Surah-surah Makkiyah yang menyebut kata dîn umumnya menunjukkan pengertian dîn sebagai pedoman dan tuntunan hidup yang diperuntukkan bagi manusia, di dalamnya termuat ajaran tauhid, ibadah dan tanggung jawab manusia kepada Tuhan.105 Sedangkan kata dîn yang termuat dalam surah-surah Madaniyah selain memuat ajaran tauhid, ibadah, akhlak, zakat dan hukum juga memuat ajaran tentang perang, perdamaian, persaudaraan, persatuan dan hubungan antar umat beragama. Seorang sufi besar dari Andalusia yang digelari dengan al-Syaikh al-Akbar, Ibn 'Arabi membagi dîn menjadi dua, yaitu sebagai dîn yang datang dari Allah, dan dîn yang datang dari manusia. Yang pertama diperoleh melalui informasi wahyu dari para rasul,

sedangkan yang kedua adalah hasil kreasi manusia. Kedua jenis dîn ini menurut Ibn ‘Arabi sama-sama absah untuk meraih kebaikan di dunia dan di akhirat.

Ibn ‘Arabi menafsirkan ayat tentang rahbâniyah sebagai doktrin agama atau dîn yang diciptakan oleh para rahib tapi diakui keberadaannya oleh Tuhan. Sebuah penafsiran yang sangat berbeda dengan para mufassir pada umumnya .Ibn ‘Arabi mendasarkan pengertian dîn dihubungan dengan al-islâm, al-inqiyâdz, al-jazâ dan al-’âdah, yang kesemuanya itu berimplikasi pada ketundukan dan kepasrahan kepada Tuhan. Ibn ‘Arabi mengidentifikasi ketundukan sebagai perbuatan hamba, sehingga dîn adalah ciptaan atau persembahan yang berasal dari makhluk, sedangkan yang berasal dari Tuhan adalah syari’at yang kemudian diikuti dan ditaati oleh makhluk. Ibn ‘Arabi mengungkapkan fa al-‘abd huwa al-munsyi’ li al-dîn, wa al-Haqq huwa al-wâdhi’ li al-ahkâm” (yang menciptakan dîn adalah hamba, sedangkan al-Haqq itulah yang menciptakan syari’at).

Mengutip pandangan Ibn `Arabi ini, Kautsar Azhari membagi dîn kepada agama yang datang dari Allah dan agama yang datang dari manusia. Pertama, dîn yang

datang dari Allah adalah hukum, syari'at, atau peraturan yang diletakkan oleh Allah untuk dipatuhi manusia. Ini adalah dîn sebagai sistem ideal, yaitu dîn yang diwasiatkan kepada Ibrahim, dan kepada nabi-nabi yang lain sebagaimana diungkapkan dalam Q.S. al-Baqarah [2]:132. Dîn dalam arti universal dan ideal ini adalah satu dan sama karena datang dari Allah. Tetapi dîn sebagai nâmûs yang disyari'atkan oleh Allah sangat banyak bentuknya sesuai dengan budaya umat manusia yang ditujunya.

Kedua, dîn yang datang dari manusia, yaitu ketundukan atau kepatuhan yang dilakukannya itu. Dîn dalam arti ini bukanlah sistem tetapi adalah kualitas personal, bukan kata benda melainkan kata sifat, yang tentu saja bersifat pribadi dan individual, bukan kolektif. Jadi, dîn yang bersifat ideal dari Tuhan ketika direspon oleh manusia sebagai sebuah ketundukan akan berjalan sesuai dengan pemahaman atau penafsirannya, sehingga berubah menjadi bersifat historis. Dîn dalam konteks ini telah menyejarah menjadi bagian dari kehidupan manusia, yang tentu akan berbeda satu sama lain.

Kautsar Azhari menyimpulkan bahwa dîn sebagai sistem atau institusi nampak lebih dominan sehingga

sebagian besar orang lupa pada dîn sebagai kualitas personal atau ”agama personal”. Dîn sebagai sistem atau institusi ada dalam arti komunal dan kolektif, sedangkan dîn sebagai kualitas personal, keadaan spiritual, atau pengalaman spiritual bersifat individual. Dîn sebagai sistem atau institusi dalam sejarah umat manusia adalah manifestasi, bentuk, identitas, label dan kulit. Sedangkan dîn sebagai kualitas personal adalah esensi, substansi, kualitas, dan isi.

Sedangkan kata millah disebutkan dalam al-Qur’an sebanyak 15 kali, sembilan kali pada periode Mekah dan enam kali pada periode Madinah. Menurut para ahli bahasa, termasuk al-Râghib al-Isfahâni, millah memiliki kesamaan makna dengan dîn, yaitu sesuatu yang disyari’atkan oleh Allah kepada hamba-Nya melalui risalah yang dibawa para nabi dan rasul. Walaupun demikian dîn dan millah memiliki perbedaan. Millah tidak disandarkan kecuali kepada nabi atau kaum, dan tidak ada yang disandarkan kepada Allah. Sedangkan kata dîn selain disandarkan kepada seseorang juga kepada Allah. Dengan demikian, kata millah lebih menunjukkan pada arti ajaran yang disyari’atkan oleh Allah sedangkan kata dîn adalah mengamalkan atau menjalankan syari’at tersebut.

2. Term Îmân, Islâm dan Kufr

Kata kunci lain untuk menelaah pluralisme dalam al-Qur’an adalah kataim ân, islâm dan kufr. Ketiga term ini menurut Farid Esack adalah terma yang dapat dipahami dari al-Qur’an untuk mendefinisikan diri dan orang lain. Kata imân dan islâm adalah dua kata untuk mengidentifikasi diri, sedangkan kata kufr adalah untuk mengidentifikasi orang lain.

Kata islâm terulang sebanyak delapan kali dalam al-Qur’an sedangkan kata imân terulang sebanyak 45 kali, demikian pula kata mu'min terulang lima kali lipat lebih banyak dalam al-Qur’an dari kata muslim. Sedangkan kata kufr dalam bentuk mufrad (kata dasar) diulang tidak kurang dari 37 kali.

Kata islâm memiliki makna asal al-inqiyâdz (tunduk), di dalam al-Qur’an kata islâm lebih banyak merujuk kepada makna asal ini, yaitu al-inqiyâdz lillâh (tunduk dan patuh kepada Allah). Di dalam Mu’jam al-Alfâdh al-Qur’ân al-Karîm, kata islâm didefinisikan dengan al-inqiyâdz lillâh walimâ jâ`a min al-syarâi’ wa alahkâm, tunduk dan patuh kepada Allah dan kepada ajaran-ajaran serta ketetapan

hukum yang diturunkan dari pada-Nya. Sedangkan kata îmân memiliki makna secara lughawi al-idz'ân wa al-tashdîq, menerima dan meyakini. Demikian pula kata îmân yang dipakai di dalam al-Qur'an tidak keluar dari makna asalnya ini.

Sedangkan kata kufr secara bahasa artinya adalah menutup, dan penggunaannya dalam al-Qur'an lebih banyak merujuk kepada makna asalnya ini, dalam pengertian 'adam al-îmân dan 'adam al-syukr, tidak adanya keimanan di dalam hati dan tidak adanya rasa syukur karena menutup diri dari kebenaran.

Persoalan iman, islam dan kufr adalah persoalan pendefinisian mengenai diri dan orang lain. Menurut Farid Esack ketiga istilah ini merupakan piranti untuk mendefinisikan siapa kawan dan siapa lawan. Hal ini lumrah dalam setiap agama.

Ketiga istilah yang ditemukan dalam beberapa rangkaian ayat al-Qur'an dipakai oleh kalangan pendukung pluralisme juga kalangan penentangnya sekaligus. Pangkal perbedaannya adalah antara lain berangkat dari pemaknaan terhadap kata islâm. Bagi

kelompok pendukung pluralisme kata islâm tidak hanya merujuk kepada agama kaum Muslim, yang identik dengan ummah. Mereka mengakui akan potensi pihak lain di luar Islam untuk merespons Tuhan, dan berserah diri kepada-Nya (islâm) dengan cara mereka sendiri. Hal ini dapat dilihat misalnya pada pemaknaan kata islâm pada Q.S. al-Mâ'idah [5]: 3 ”Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untuk kamu agamamu (dînakum), dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu.”

Sedangkan bagi kelompok penentang pluralisme yang dimaksud dengan kata islâm sebagaimana disebutkan pada ayat di atas adalah agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Jadi, hanya Islamlah agama yang diridlai Allah Swt.

Salah satu ayat yang populer memberikan definisi yang berbeda antara kata imân dan kata islâm adalah pada Q.S. al-Hujurât [49]: 14 ”Orang-orang Arab Badui itu berkata: "Kami telah beriman". Katakanlah: "Kamu belum beriman, tapi katakanlah 'kami telah tunduk', karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu; dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, dia tidak akan mengurangi

sedikitpun pahala amalanmu; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

3. Term Ahl al-Kitâb, Yahudi, Nasrani, Majusi dan Shâbiûn

Ada empat penganut agama yang selain orang-orang mukmin yang secara eksplisit disebut dalam al-Qur'an. Keempat term ini juga menjadi kata kunci untuk mengungkap penafsiran mengenai wacana pluralisme dalam penelitian ini. Keempatnya adalah Yahudi dan Nasrani yang dikategorikan sebagai Ahl al-Kitab sedangkan yang lainnya adalah Majusi dan Shabi'un yang masih diperselisihkan termasuk Ahl al-Kitab atau bukan.

Kata ahl al-kitâb disebut beberapa kali dalam al-Qur'an. Menurut Mu'jam al-Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm ketika disebut kata kitab disandarkan dengan kata ahl maka yang dimaksud adalah Kitab Taurat dan Kitab Injil. Dengan demikian yang dimaksud dengan ahl al-kitab adalah orang-orang Yahudi dan Nasrani. Demikian pula ketika kata kitâb disandarkan kepada kata ûtû seperti kata ûtu al-kitâb.

Terdapat tema beragam mengenai Ahl al-Kitâb sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an, demikian pula

mengenai komunitas Yahudi dan Nasrani. Abd al-Sabûr Marzûq dalam Mu'jam al-A'lâm wa al-Maudhû'ât fî al-Qur'ân al-Karîm menyebutkan beberapa tema terkait dengan Ahl al-Kitâb, atau pengikut Yahudi dan Nasrani. Tema-tema tersebut sebagian besar adalah cenderung negatif seperti permusuhan mereka terhadap kaum muslimin, kekufuran mereka terhadap ayat-ayat Allah, dan tema-tema lainnya yang berisi kecaman terhadap mereka. Akan tetapi ada juga beberapa tema dalam al-Qur'an yang cenderung positif terhadap mereka misalnya, tentang keberadaan sebagian dari mereka yang memegang amanah, beriman serta berbuat baik, dan ada juga tema bahwa orang-orang saleh di antara mereka tetap mendapat pahala dari Allah Swt. Tema yang cenderung negatif dalam menceritakan orang-orang Ahl al-Kitâb misalnya pada Q.S. al-Baqarah [2]: 105 yang menjelaskan bahwa orang-orang Ahl al-Kitâb dan juga orang-orang musyrik tidak akan merasa senang melihat kaum muslimin mendapat kebaikan dari Allah Swt. Pada ayat ini digambarkan akan sikap dan perilaku orang-orang Ahl al-Kitâb yang cenderung pendengki serta menaruh permusuhan terhadap kaum Muslimin. Tema lain misalnya mengenai penolakan mereka terhadap kebenaran ayat-ayat Allah. Pada Q.S. Âli 'Imrân [3]: 70 yang langsung menegur

orang-ornag Ahl al-Kitâb karena mereka tidak beriman kepada ayat-ayat Allah.

Kata al-Yahûd ditemukan tidak kurang dari sembilan kali dalam al-Qur'an, menunjuk orang-orang Bani Israil. Mereka disebut Yahudi karena mereka adalah keturunan salah seorang anak Nabi Ya'kub, Yahudza. Sedangkan kata nashrâni satu disebut dalam bentuk tunggal dan empat belas kali disebut dalam bentuk jamak nashârâ. Kata ini digunakan dalam al-Qur'an menunjuk para pengikut Nabi Isa.

Selain berdasarkan penelusuran terma-terma di atas, pengelompokan ayat tersebut didasarkan atas apa yang telah dilakukan oleh para peneliti tentang dasardasar pluralisme dalam doktrin al-Qur'an. Memang para akademisi yang pernah meneliti tentang pluralisme agama, berbeda-beda dalam memilah dan mengutip ayat-ayat al-Qur'an berkenaan dengan wacana tersebut, namun secara garis besar memiliki kesamaan-kesamaan sebagaimana tercermin pada pengelompokan tersebut

1. Pluralitas Umat: Pengakuan atas Keragaman Agama

   Tema mengenai pluralitas sering kali diangkat dalam al-Qur'an baik pluralitas sebagai suatu bawaan

maupun perolehan. Keragaman atau pluralitas umat manusia secara eksplisit ditegaskan dalam al-Qur'an misalnya pada Q.S. al-Hujarât [49]: 13 "Hai manusia, Sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal."

Sebagaimana ditegaskan pada ayat di atas bahwa keragaman umat manusia yang terdiri atas bangsa-bangsa dan suku-suku yang berbeda adalah sunnatullah, yang tujuannya adalah agar umat manusia saling mengenal dan memahami satu sama lain.

Menurut Ibn Katsîr ayat ini memberikan informasi kepada umat manusia bahwa mereka berasa dari nenek moyang yang sama yaitu Adam dan Hawa. Dengan demikian derajat mereka di mata Allah adalah sama, yang membedakannya adalah prestasi ketakwaannya kepada Allah Swt. Pernyataan al-Qur'an

ini sekaligus mempertegas kesamaan derajat bawaan dan kesetaraan manusia di hadapan Allah. Penekanan ayat ini sebenarnya adalah pada ungkapan lita'ârafû, agar mereka saling mengenal satu sama lain, bukan untuk saling merendahkan. Tidak terkecuali pluralitas umat beragama, dalam berbagai kesempatan al-Qur'an mengungkap keragaman syir'ah dan minhâj sebagai suatu keniscayaan. Misalnya Q.S. al-Maidah [5]: 48 "Dan kami telah turunkan kepadamu al-Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang datang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, kami berikan aturan (syir'ah) dan jalan yang terang (minhâj). Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu."

Mengenai penjelasan ayat ini, para mufasir semisal al-Thabari, Ibn Katsir, dan yang lainnya menyatakan bahwa agama (dîn) sebagai sebuah ketundukan, dari mulai Nabi Adam hingga Nabi Muhammad adalah sama, yaitu al-islâm (ketundukan dan kepatuhan kepada Allah), yang berbeda adalah bentuk ajaran atau syari'atnya.

Masing-masing rasul memiliki ajaran dan syari'at yang berbeda sesuai dengan kontek zamannya. Dengan demikian, agama dalam pengertian sebagai sebuah sikap –-meminjam istilah Kautsar Azhari—adalah sama yaitu ketundukan kepada Tuhan, sedangkan agama sebagai sebuah sistem ajaran atau kata benda bisa beragam.

Sebagaimana ditegaskan pada Q.S. al-Mâidah [5]:48 bahwa bagi setiap umat Allah telah memberikan aturan dan tata cara kehidupan yang terang berupa ajaran atau syari'at yang berbeda satu sama lain. Di sinilah yang dimaksud bahwa keragaman atau pluralitas agama merupakan sunnatullah yang digariskan atas umat manusia agar satu sama lain

saling berlomba dalam kebaikan. Akan tetapi, bisa juga yang dimaksud adalah keragaman umat beragama itu sendiri.

Pengakuan yang paling mendasar dalam al-Qur'an atas pluralitas umat beragama adalah Q.S. al-Baqarah [2]: 62 "Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari Kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati."

2. Kebebasan Beragama: Jaminan Kebebasan Menjalankan Ajaran Agama

Tema kebebasan beragama atau freedom of religion adalah tema yang selalu menghangat dalam sejarah agama-agama, sekaligus menjadi tantangan dalam sejarah panjang umat manusia. Oleh karena itu wajar kalau al-Qur'an juga secara eksplisit menjelaskan ihwal kebebasan beragama ini. Bahkan secara tegas al-Qur'an memberikan jaminan kebebasan dalam menjalankan ajaran agama bagi para penganutnya. Hal

itu dijumpai dalam beberapa kesempatan surah dan ayat al-Qur'an, antara lain pada Q.S. al-Baqarah [2]: 256, Q.S. Yûnûs [10]: 99 dan 108, Q.S. al-Isrâ' [17]: 15, dan Q.S. al-Kahf [18]: 29.

Jaminan kebebasan beragama yang sangat mendasar misalnya pada Q.S. al-Baqarah [2]: 256 "Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya Telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada thâghût dan beriman kepada Allah, Maka Sesungguhnya ia Telah berpegang kepada buhul tali yang amat Kuat yang tidak akan putus. dan Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui." Ayat ini memberikan implikasi makna bahwa agama dalam kepemulakannya identik dengan hurriyyah (kebebasan), sehingga bisa juga ditegaskan lâ dîna fi al-ikrâh, sesungguhnya tidak ada agama dalam pemaksaan.

Pemaksaan untuk menjalankan ajaran agama tertentu adalah bukan suatu kebajikan, karena agama adalah suatu ketulusan yang berangkat dari diri setiap orang. Allah tidak menghendaki adanya pemaksaan

itu. Pada Q.S. Yûnûs [10]: 99 disebutkan: ”Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?”.

Ajakan untuk menuju kepada kebenaran selalu dipesankan dalam al-Qur’an dengan tidak ada unsur pemaksaan, karena pada hakekatnya kesadaran diri itulah yang dapat membawa seseorang menuju kebenaran hidayah, bukan atas paksaan dari luar. ”Katakanlah: "Hai manusia, Sesungguhnya teIah datang kepadamu kebenaran (al-Qur’an) dari Tuhanmu, sebab itu barangsiapa yang mendapat petunjuk, maka sesungguhnya (petunjuk itu) untuk kebaikan dirinya sendiri. Dan barangsiapa yang sesat, maka sesungguhnya kesesatannya itu mencelakakan dirinya sendiri. dan aku bukanlah seorang penjaga terhadap dirimu” (Q.S. Yûnus [10]: 108).

Pesan senada disampaikan juga pada Q.S. al-Isrâ' [17]: 15 ”Barangsiapa yang berbuat sesuai dengan hidayah (Allah), maka Sesungguhnya dia berbuat itu untuk (keselamatan) dirinya sendiri; dan barangsiapa

yang sesat, maka sesungguhnya dia tersesat bagi (kerugian) dirinya sendiri. Dan seorang yang berdosa tidak dapat memikul dosa orang lain, dan Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang rasul." Juga pada Q.S. al-Kahf [18]: 29 "Dan katakanlah: "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir". Sesungguhnya kami telah sediakan bagi orang orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung Mereka. Dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek."

3. Toleransi Beragama: Tenggang Rasa Terhadap Penganut Agama yang Berbeda

Tema mengenai tenggang rasa terhadap penganut agama lain sangat mafhum dalam al-Qur'an. Toleransi beragama menjadi bagian terpenting dalam bangunan syari'at Islam, antara lain tergambar pada Q.S. al-Mâ'idah [5]: 48, Q.S. al-An'âm [6]: 108, Q.S. al-Mumtahanah [60]: 8, dan Q.S. al-Kâfirûn [109]: 1-6.

Toleransi adalah persoalan kebiasaan dan perasaan pribadi terhadap penganut agama lain, yang saling menghargai dan menghormati. Toleransi terwujud dalam bentuk sikap dan perilaku terhadap penganut agama lain yang positif, al-Qur'an bahkan melarang secara tegas melakukan penghinaan terhadap para penyembah berhala sekalipun, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. al-An'âm [6]:108 "Dan janganlah kamu memaki sembahan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan."

Toleransi tidak hanya ditunjukkan dalam bentuk sikap positif terhadap penganut agama lain, tetapi juga ditunjukkan dalam bentuk perlakuan yang adil serta berbuat baik kepada mereka yang berbeda agama. Hal itu ditegaskan misalnya pada Q.S. al-Mumatahanah [60]: 8 "Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik

dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil."

Ajaran mendasar dalam al-Qur'an berkenaan dengan toleransi terhadap penganut agama lain adalah pada Q.S. al-Kâfirûn [109]: 1-6 "Katakanlah: "Hai orang-orang kafir, aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah, dan kamu tidak pernah pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah. Untukmu agamamu, dan untukkulah, agamaku."

4. Dialog Antar Umat Beragama: Ajakan untuk Saling Memahami dan Bekerja Sama

Wujud pluralisme tidak cukup hanya sebatas pada pengakuan adanya penganut agama lain dan toleransi terhadap mereka, tapi tidak ada upaya berdialog untuk saling memahami dan bekerjasama memecahkan persoalan-perspoalan yang dihadapi bersama. Al-Qur'an sangat populer dengan ayat-ayat yang

menganjurkan untuk melakukan dialog dengan penganut agama lain. Dialog adalah salah satu bentuk komunikasi antara dua belah pihak atau lebih secara setara dan dapat mengantarkan kepada satu temu untuk saling memahami dan bekerja sama.

Anjuran untuk melakukan dialog dengan penganut agama yang berbeda menuju titik kesamaan itu antara lain, pada Q.S. Âli 'Imrân [3]: 64 "Katakanlah: "Hai Ahl al-Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah". jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)".

Al-Qur'an mengajarkan agar dialog diselenggarakan dalam cara yang paling konstruktif baik metode maupun etika, misalnya ditegaskan pada Q.S. al-Nahl [16]: 125 "Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan

bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dia-lah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk."

Anjuran senada juga terdapat pada Q.S. al-'Ankabût [29]: 46 "Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka, dan katakanlah: "Kami Telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu; dan kami hanya kepada-Nya berserah diri".

Hal yang sama ditegaskan misalnya pada Q.S. al-Mumtahanah [60]: 8-9 Artinya: Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu Karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.

Sesungguhnya Allah Hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orangorang yang memerangimu Karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, Maka mereka Itulah orang-orang yang zalim. Atas dasar itulah maka dialog didasarkan atas pandangan positif terhadap kawan dialog, tidak didasarkan pada anggapan dasar bahwa argumentasinya yang paling benar.

BAB 3
KONTEKS SOSIAL MESIR
MODERN DAN PENULISAN
TAFSIR FÎ ZHILÂL AL-QUR'ÂN

Memasuki abad ke sembilan belas dunia Islam tengah berada pada situasi serba terbelakang. Secara politik hampir seluruh dunia Islam takluk pada cengkeraman kekuasaan penjajah Barat, tidak terkecuali Mesir. Sejak pemberontakan Urabi Pasya pada tahun 1882, Inggris kembali melakukan agresi militer ke Mesir dan telah berhasil menaklukkan Kairo pada tanggal 14 Desember 1882. Sejak saat itu Inggris betul-betul mengendalikan pemerintahan Mesir dan menempatkan tentara permanen hingga protektorat Inggris ini berakhir pada tahun 1922.

Mesir telah dikuasai oleh Turki Usmani sejak tahun 1517 pada masa pemerintahan Sultan Salim I. Selama beberapa periode sejak tahun 1769 Mesir berhasil lepas dari Turki Usmani. Pada bulan Juni 1797, Perancis masuk ke Mesir pertama kalinya melalui Alexandria yang dipimpin oleh Napoleon. Setelah bentrok berkali-kali antara orang-orang Usmani dengan Perancis, akhirnya Perancis bisa diusir berkat persekutuan antara Usmani, Inggris dan Mamalik, dan sejak sejak itu Mesir kembali jatuh ke tangan Turki Usmani, yaitu pada bulan Oktober 1801.

Pada babak berikutnya terjadi perebutan kekuasaan antara Turki Usmani dengan Mamalik serta beberapa

golongan yang ada di Mesir. Akhirnya kekuasaan di Mesir berhasil dipegang oleh Muhammad Ali Pasha pada bulan Juli 1805. Untuk membantu Mamalik yang tersingkir dari kekuasaannya di Mesir, Inggris melakukan agresi militer serta menaklukkan Alexandria pada bulan Maret 1807. Tapi berkat kelihaian Muhammad Ali Pasha dalam diplomasi, akhirnya di tahun yang sama dia berhasil mencapai kesepakatan untuk memaksa Inggris keluar dari Alexandria pada bulan Agustus 1807.

Sesudah Muhammad Ali Pasya, Mesir diperintah oleh Abbas I (1848-1854) dan Said Pasha (1854-1863). Namun di masa mereka Mesir mengalami kemerosotan, sampai muncul seorang pemimpin besar yang bernama Khedive Ismail (1863-1879) yang memperbaiki kembali kehidupan sosial politik di Mesir.

Pengganti Muhammad Aly ke empat, Ismail (1863-1879) telah bergelar Khedive, sebuah gelar yang berasal dari Iran Kuno dari sultan di Istanbul. Di samping itu ia juga memperoleh janji dari Istanbul bahwa keturunannyalah yang akan menggantikan kedudukannya. Dengan kedua hal ini menunjukkan bahwa dinasti ini benar-benar merdeka dari Turki. Di bawah pemerintah Ismaillah proyek Terusan Suez

terselesaikan, tetapi perluasan-perluasan wilayah di daerah Sudan dan Ethiopia telah menghancurkan stabilitas keuangan Mesir. Akibatnya, sama seperti Turki, Mesir berada di bawah bayang-bayang bangsa kreditor Eropa, dan setelah pemberontakan Urabi Pashya pada tahun 1882, Inggris benar-benar mengendalikan keuangan dan menempatkan tentara permanen di sana, dan baru berakhir pada tahun 1922.

Sementara itu, Terusan Suez mulai direncanakan oleh Ferdinand de Lesseps ketika masa Sultan Said Pasha tahun 1857, dan baru mulai digali pada 25 April 1859. Terusan ini dibuka pertama kali tanggal 17 November 1869, kala Khedive Ismail masih memimpin. Berhubung Mesir banyak mengalami kemerosotan ekonomi dengan pembukaan Terusan Suez, ditambah pula campur tangan asing yang berlebihan, akhirnya Sultan Usmani menurunkan Khedive Ismail dari jabatannya tahun 1879, lalu digantikan oleh anaknya, Taufiq. Sewaktu pemerintahan Taufiq (yang dekat dengan Inggris) inilah terjadi beberapa peristiwa politik penting, diantaranya revolusi yang dipimpin oleh Ahmad Urabi.

Dukungan rakyat dan tentara Mesir Ahmad Urabi nyaris berhasil menggulingkan Khediv Taufiq, kalau saja Inggris tidak segera turun tangan untuk memadamkannya. Bagi

Inggris ini adalah saat yang tepat untuk kembali melakukan agresi militer ke Mesir. Setelah pertempuran beberapa kali di kawasan Delta, mereka terus bergerak dan berhasil menguasai Kairo pata 14 Desember 1882. Sejak saat itu Mesir berada di bawah pengaruh Inggris, dengan menempatkan militer dan gubernur jenderalnya. Inggris baru melepaskan Mesir dan Turki Usmani pada tahun 1914, karena Mesir membantu Turki dalam perang Dunia I melawan Sekutu (termasuk diantaranya Inggris).

Dalam kondisi seperti itu, semenjak akhir abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh di Mesir muncullah gerakan-gerekan kemerdekaan yang ditandai dengan lahirnya partai-partai politik. Partai yang pertama lahir adalah al-Hizb al-Wathani yang didirikan oleh Mushtafa Kamil pada tahun 1907. Partai ini bercorak nasionalis, dan bertujuan membebaskan Mesir dari penjajahan Inggris. Hanya saja sayang Mushtafa Kamil tidak berumur panjang, setahun setelah partai ini didirikan dia meninggal dunia.

Kendatipun demikian usaha Mushtafa Kamil ini kemudian dilanjutkan oleh tokoh-tokoh Mesir lainnya. Sejak itulah bermunculan organisasiorganisasi pergerakan masyarakat dan partai-partai politik, antara lain Hizb al-

Ishlâh pimpinan Syeikh Ali Yusuf dan Hizb al-Ummat di bawah kepemimpinan Syekh Abd al-Khaliq.

Pada masa selanjutnya Inggris semakin kokoh di Mesir. Tahun 1928 Hasan al-Banna (w.1949) mendirikan organisasi al-Ikhwan al-Muslimun, dengan misi dakwah kepada semua kalangan bahwa Islam bukan sekedar ibadah, melainkan juga mencakup sistem sosial. Dari situlah al-Banna menyusun program secara menyeluruh, termasuk di bidang ekonomi dan pendidikan. Dengan program tersebut dalam waktu yang relatif singkat Ikhwan mampu menghimpun banyak pengikut dan membuka cabang di hampir seluruh kota di Mesir bahkan di Timur Tengah. Pada perjalanan sejarahnya kemudian Sayyid Quthb, sebagaimana akan dijelaskan nanti, ikut terlibat sebagai tokoh terkemuka pada organisasi Ikhwan ini. Di sela-sela lintasan sejarah itu, Mesir sempat masuk organisasi Liga Bangsa-Bangsa (cikal bakal PBB) pada bulan Mei 1937, dan sekaligus menjadi salah satu negara pemrakarsa berdirinya PBB.

Penjajahan Inggris dan campur tangan asing yang merajalela serta rentetan perang Palestina 1948, ditambah lagi sistem kerajaan yang menindas rakyat dan tidak adanya demokrasi yang mengakibatkan merosotnya ekonomi serta

rusaknya kehidupan sosial, seluruh faktor tersebut memicu terjadinya revolusi.

Kondisi ini mendorong sebagian perwira yang menamakan diri Dhubbâth Al-Ahrâr dibawah pimpinan Gamal Abdel Naser untuk merubah dan memperbaiki situasi di Mesir. Tanggal 23 Juli 1952 pasukan Dhubbâth Al-Ahrâr bergerak menguasai pusat-pusat pemerintahan dan sarana-sarana vital lainnya, serta mengepung istana Abdeen. Lalu mereka mengeluarkan siaran di radio yang mengumumkan pengambilalihan kekuasaan di Mesir. Ketika itu Mesir masih diperintah oleh Raja Farouk yang naik tahta sejak 1936. Oleh Dhubbâth Al-Ahrâr, Raja Farouk dipaksa menyerahkan jabatan kepada anaknya, Fuad II. Berhubung Fuad II belum cukup dewasa, maka kekuasaan dipegang junta (dewan pemerintahan) yang dibentuk oleh Dubbâth Al-Ahrâr. Akan tapi mereka melihat bahwa sistem kerajaan sudah tidak cocok lagi dengan kehidupan rakyat Mesir. Akhirnya mereka mengumumkan berdirinya sistem negara Republik pada 18 Juni 1953, dan Jenderal Muhammad Naguib terpilih sebagai presiden pertama sampai tahun 1954.

Karena diilhami oleh revolusi ini, Sudan, yang sebelumnya masuk wilayah otoritas Mesir, menyatakan

kemerdekaannya pada tahun 1956. Uniknya, Mesirlah yang pertama kali mengakui kemerdekaan Sudan. Selanjutnya, Sudan diterima sebagai anggota Liga Arab, kembali kepada penjajahan Inggris, setelah melewati perjuangan nan panjang, akhirnya tentara Inggris berhasil dipaksa keluar dari Mesir. Penarikan terakhir tentara Inggris keluar dari Mesir dilakukan pada tanggal 18 Juni 1956. Dan tanggal 18 Juni ini termasuk hari besar yang diperingati tiap tahun sebagai 'Iedul Galaa (Evacuation Day) di Mesir, tidak lama setelah Mesir meraih kemerdekaan, Israel (dibantu oleh Inggris dan Perancis) menyerang Mesir pada tahun 1956. Salah satu sebab langsungnya adalah nasionalisasi Terusan Suez sejak 26 Juli 1956 yang sahamnya banyak dimiliki oleh Inggris dan Perancis. Namun, dengan menerapkan perang habis-habisan, persekongkolan yang dikenal sebagai al-'Udwân al-Tsulatsi (Tripartate Agression) ini berhasil dilumpuhkan. Lalu Inggris dan Perancis mengundurkan diri dari kota-kota sepanjang Terusan Suez demikian kondisi Mesir memasuki abad modern dilihat dari perjuangan politiknya. Sedangkan dari aspek sosial dan intelektual, kedatangan Napoleon pada tahun 1798 di Mesir merupakan peristiwa penting yang menandai terbitnya zaman baru, tidak hanya di Mesir sendiri tapi juga di dunia Islam.

Kedatangan Napoleon dengan membawa segenap tawaran baru produk peradaban Barat telah membuka mata dunia Islam bahwa mereka dalam berbagai hal telah demikian jauh tertinggal dari Barat. Persentuhan yang terjadi secara tiba-tiba dengan dunia Barat ini menyentak perhatian mereka untuk bangun dari tidurnya yang panjang. Fenomena ini mengobarkan api intelektual yang membakar semangat umat Islam. Akibat dari persentuhan dengan budaya Barat ini, kaum muslimin mengirimkan sejumlah mahasiswa untuk dilatih di Eropa. Tidak hanya itu, didirikan sekolah-sekolah dibidang militer, kedokteran, farmasi, teknik dan pertanian. Sejak itu gerbang persentuhan budaya Barat dengan dunia Islam, terutama di Mesir semakin lebar terbuka. Kendatipun terjadi pasang surut seiring pergantian kekuasaan dinasti ini, pengaruh modernisasi Mesir yang dipelopori Muhammad Aly telah berhasil mengantarkan Mesir Modern hingga berdirinya pemerintahan Republik pada tahun 1953.

Akibat persentuhan langsung budaya Barat dengan dunia Islam, ide-ide dan gagasan-gagasan baru dari Eropa mulai banyak diadopsi oleh orang-orang Arab, bahkan untuk melakukan perlawanan terhadap bangsa Eropa itu sendiri. Salah satunya adalah dorongan nasionalisme yang telah membangkitkan semangat penentuan nasib sendiri, lalu

keduanya membangkitkan perjuangan kemerdekaan dari penguasa asing. Perkembangan ideologi Barat di kawasan Arab –yang menekankan nilai-nilai sekuler dan material, dan nilai pengikat penting berupa batas-batas etnis dan geografis—mengimbangi pesatnya perhatian terhadap tradisi-tradisi Islam –yang menganjurkan konsep universalitas religius, teokrasi politik, dan kedaulatan eksklusif.

Penaklukan Imperialis Barat atas hampir seluruh dunia Islam di penghujung abad Modern sebagaimana dijelaskan telah menyadarkan umat Islam akan kekeliruannya dalam melakukan pendekatan terhadap ajaran Islam. Sebagai salah satu faktor utama pemicunya adalah, kaum Muslimin telah lama terbelenggu oleh simpul-simpul keagamaan yang statis, akibat telah ditutupnya rapat-rapat pintu ijtihad. Hal inilah yang kemudian membangkitkan kesadaran sebagian tokoh-tokoh pembaharu di dunia Islam untuk mereformasi paham keagamaan mewujudkan kemampuan Islam dalam menjawab tantangan modernitas.

Pada masa itulah muncul seorang pemimpin Islam bernama Jamaluddin al-Afghani (w.1897), mengumandangkan seruan untuk membangkitkan kaum Muslimin. Murid pertama yang mengikuti jejaknya adalah

Muhammad Abduh (w. 1905). Dialah yang kemudian menerjemahkan seruan al-Afghani dalam bentuknya yang lebih detail tentang berbagai ajaran Islam. Muhammad Abduh melakukan pembaharuan seraya menghubungkan ajaran-ajaran Islam dengan kehidupan modern, dan membuktikan bahwa Islam sama sekali tidak bertentangan dengan kehidupan modern, serta apa yang disebut kemajuan Iklim yang telah dibangun oleh Abduh ini berpengaruh terhadap suasana intelektual di Mesir pada masa berikutnya, sekaligus menandai babak baru di bidang tafsir al-Qur'an, utamanya di Mesir.

Salah seorang peneliti pada Rijkns Universeteit Leiden, Johanes J.G. Jansen telah melakukan penelitian tentang perkembangan penulisan tafsir pada era Modern di Mesir. Jansen memfokuskan penelitiannya pada tafsir modern di Mesir karena beberapa alasan: pertama, modernisasi pemikiran Islam tidak bisa dipisahkan dari pembaharuan Muhammad Abduh yang sekaligus telah melakukan revolusi besar-besaran terhadap kajian al-Qur'an. Kedua, banyaknya koleksi tafsir di wilayah tersebut yang belum tersentuh peneliti Barat. Ketiga, mulai akhir dekade enampuluhan, Leiden mempunyai J.Brugman, spesialis budaya dan sastra Timur Tengah yang melahirkan doktor-doktor muda untuk

spesialisasi wilayah Mesir dan sekitarnya, dimana Jansen meruapakan salah satu diantaranya.

Pada buku yang merupakan hasil penelitian disertasi tersebut, Jansen mengelompokkan karya tafsir modern di Mesir menjadi tiga kelompok. Pertama, tafsir yang dipenuhi pengadopsian temuan-temuan keilmuan mutakhir, atau yang disebut tafsir 'ilmi, seperti Tafsir yang ditulis oleh Tanthawi Jauhari yang dikenal dengan Tafsîr Tanthawî dan Shafwat al-Irfân karya Farid Wajdi; kedua, tafsir yang dipenuhi dengan analisis linguistik dan filologik, seperti tafsir yang ditulis oleh Amin al-Khuli dan Aisyah Bint al-Syathi; dan ketiga, tafsir yang yang bersinggungan dengan persoalan-persoalan kemasyarakatan, seperti Tafsîr Al-Manâr yang ditulis Muhammad Rasyid Ridha dan Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân yang ditulis oleh Sayyid Quthb.

Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân, dengan metode menyebut sekelompok ayat Al-Qur'an baru, kemudian menafsirkannya dihubungkan dengan kondisi sosial masyarakat yang dihadapi. Setelah selesai mengetengahkan sekelompok ayat yang diikat dalam satu tema, maka kemudian beralih menuju kelompok ayat berikutnya yang dikait dengan tema yang sama pula. Fî Zhilâl al-Qur'ân lebih bercorak fundamental.

Sayyid Quthb, beberapa penafsirannya dalam Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân tentu dipengaruhi oleh kerangka pemikirannya sebagai tokoh gerakan Ikhwân al-Muslimin. Sayyid Quthb menegaskan bahwa manusia Muslim harus bersedia menerima otoritas al-Qur'an tanpa reserve, meski dirasa tidak sejalan dengan tuntutan rasionalitasnya.

Pada bagian berikutnya akan disampaikan mengenai biografi masing-masing penulis kedua tafsir tersebut, dan karakteristik masing-masing penulisannya.

BAB 4
PENULISAN TAFSÎR FÎ ZHILÂL
AL-QUR'ÂN

Sayyid Quthb lahir dan dibesarkan dalam situasi dan kondisi Mesir sedang memasuki masa transisi menuju penentuan masa depannya dari belenggu penjajah. Dalam usia lima tahun Sayyid Quthb telah menyaksikan pemberontakan yang dilakukan bangsanya terhadap penjajah. Penderitaan bangsanya sebagai akibat dari penjajahan, dan pada saat masa transisi menuju pembentukan Mesir sebagai sebuah negara yang berdaulat, sangat membekas pada dirinya. Jiwanya begitu mudah terpanggil untuk ikut serta mengambil bagian dalam mengatasi persoalan-persoalan bangsa, serta ikut membangkitkan semangat juang melawan berbagai bentuk kezaliman, baik yang dilakukan oleh kaum penjajah maupun bangsa sendiri. Dalam sebuah syairnya Sayyid Quthb mengatakan, "Suatu bangsa yang tidak merasakan kepedihan dalam kondisi seperti saat ini, sesungguhnya ia adalah bangsa yang tidak menyadari bahwa dirinya sedang menuju suatu titik kehancuran yang sangat mengerikan".

Sayyid Quthb dilahirkan dan dibesarkan dalam keluarga menengah di sebuah dusun Mesir di Koha, wilayah Asyyuth pada bulan September 1906.30 Ini berarti, Sayyid Quthb lahir setahun setelah wafatnya Muhammad Abduh. Nama lengkapnya adalah Sayyid Bin Quthb Bin Ibrahim, namun kata sebutan sayyid di sini bukanlah gelar yang lazim dikenakan

kepada keturunan Nabi, melainkan nama asli. Quthb, ayahnya, adalah seorang anggota al-Hizb al-Watahniyah (Partai Nasional) pimpinan Mushthafa Kamil, yang memiliki kesadaran politik dan semangat nasional yang tinggi. Acapkali rumahnya menjadi markas bagi kegiatan politik partainya.

Kedua orang tua Sayyid Quthb berasal dari keluarga terkemuka dan taat beribadah. Ayah Sayyid Quthb di desanya sering dipanggil ”Paman Haji” karena memang ia telah menunaikan ibadah haji pada saat orang-orang belum banyak yang menunaikannya. Sedangkan ibunya berasal dari keluarga yang berpendidikan rata-rata dari Al-Azhar, dan dikenal budiman. Paduan dari keluarga dengan latar belakang inilah seprtinya yang kelak menjadikan Sayyid Quthb sebagai tokoh pergerakan sekaligus cendekiawan. Sayyid Quthb adalah anak sulung, ia mempunyai dua orang adik perempuan dan seorang adik laki-laki. Mereka adalah Hamidah, Aminah dan Muhammad. Sang ayah meninggal ketika Sayyid Quthb memasuki usia remaja. Sejak itu, dia bersama sang ibu mesti menanggung beban keluarga mereka. Sepeninggal ayah, Sayyid Quthb membawa serta ibu dan adik-adiknya untuk tinggal di Kairo, dan pada tahun 1940 sang ibu tercinta meninggal secara mendadak. Hal ini sangat berpengaruh pada dirinya, sehingga pada sebuah tulisan yang dimuat dalam al-

Athyâf al-Arba'ât menuturkan: Sekarang inilah aku merasakan beban yang amat berat, dan aku tahu bahwa aku tidak akan bisa memikulnya sendirian. Sebelum ini aku bisa menjaga mereka (saudara-saudaranya, penulis) dan menjagamu (ibunya, penulis). Karena aku dengan kehadiranmu menjadi kuat. Tetapi kini beban itu terasa berat, sedangkan aku sendiri lemah dan takberdaya. Tanggung jawabnya terhadap ibu dan adik-adiknya yang begitu besar, serta komitmennya terhadap oragnisasi Ikhwan al-Muslimun yang begitu kuat sebagaimana akan disampaikan agaknya merupakan sebab yang membuat Sayyid Quthb tidak sempat menikah hingga akhir hayatnya, kendati dia pernah terlibat cinta dengan seorang gadis di masa mudanya.

Sayyid Quthb memasuki pendidikan dasar di sebuah madrasah ketika berusia enam tahun. Pada usia sepuluh tahun ia telah berhasil menyelesaikan pendidikan dasar, dan di bawah bimbingan ibunya ia telah menghafal al-Qur'an 30 juz. Karena situasi politik yang semakin memanas di Mesir menjelang meletusnya revolusi pada tahun 1919-1920 Sayyid Quthb belum mendapat kesempatan untuk melanjutkan pendidikannya ke jenjang yang lebih tinggi. Barulah pada tahun 1921 Sayyid Quthb dapat melanjutkan ke tingkat tsanawiyah di Kairo.

Sayyid Quthb tinggal bersama pamannya, Ahmad Husein Utsman, yang pada saat itu telah menyelesaikan pendidikan di al-Azhar dan bekerja sebagai guru sekaligus penulis. Selesai pendidikan di Madrasah Tsanawiyah pada tahun 1925 Sayyid Quthb melanjutkan studinya di Madrasah Muallimin selama tiga tahun. Setamat dari Madrasah Muallimin ini Sayyid Quthb mendapat sertifikat mengajar (kafâat).36 Kendatipun sudah mendapat sertifikat mengajar, Sayyid Quthb tidak langsung terjun menjadi guru. Ia bersikukuh untuk melanjutkan kuliah di Dâr al-Ulûm. Untuk itu dia langsung masuk kelas persiapan selama dua tahun. Universitas Dâr al-Ulûm dikenal sebagai universitas terbaik di Mesir dengan pendidikan agama dan sastra Arab. Mengenai universitas ini Muhammad Abduh pernah berkomentar, "kalau di perguruan-perguruan tinggi lain bahasa dan sastra Arab mati, maka di Dâr al-Ulûm ia hidup dengan subur."

Kurang lebih empat tahun Sayyid Quthb mengambil program sarjana di Dâr al-Ulûm dan meraih gelar lesance dalam bidang sastra, sekaligus diploma pendidikan. Latar belakang pendidikan sastranya inilah yang kelak menjadikan ia, selain sebagai pemikir, juga sebagai sastrawan. Gaya sastranya dapat dilihat begitu mewarnai berbagai karya

peninggalannya. Bakat sastra dan pemikir sudah terlihat sejak ia masih berada di bangku kuliah dengan aktifitasnya banyak menulis puisi dan artikel di berbagai surat kabar dan majalah. Di mata para dosennya, Sayyid Quthb adalah salah satu mahasiswa kebanggaan Universitas Dâr al-Ulûm.

Setelah selesai dari Dâr al-Ulûm tahun 1935-an Sayyid Quthb diangkat menjadi guru dan inspektur pada Kementrian Pendidikan Mesir. Sebagaimana diketahui bahwa pada masa itu pemikiran Muhammad Abduh sedang berkembang di tangan murid-muridnya yang sebagian besar sedang menempati posisi penting di Mesir, seperti Abbas Mahmud al-'Aqqad, Thaha Husein dan lain-lain.

Sesudah menjadi penilik, Sayyid Quthb menjadi sekretaris Abbas Mahmud al-'Aqqâd dan Thaha Husein, dua orang pengikut Muhammad Abduh. Pergaulannya dengan dua orang tokoh ini semakin memperluas wawasan keilmuan dalam periode pencarian jati diri Sayyid Quthb. Sebagai seorang sastrawan ia sangat tertarik dengan gaya sastra Mahmud al-'Aqqâd yang terkesan liberal. Tetapi ini tidak berlangsung lama, pada tahun 1945 ia menulis dua buah buku yang berjudul al- Tashwîr al-Fanni fi al-Qur'ân dan Masyâhid al-Qiyâmat fi al-Qur'ân. Isi kedua karyanya ini sudah

menunjukkan jati diri Sayyid Quthb sebagai sastrawan independen yang berbeda dengan pandangan al-'Aqqâd. Pada kedua karyanya ini Sayyid Quthb menegaskan bahwa, al-Qur'an memiliki susunan bahasa yang sangat indah yang membuktikan bahwa ia bukanlah ciptaan manusia. Bahkan dalam karyanya yang lain semisa al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyyah menegaskan bahwa keadilan yang menjadi cita-cita manusia tidak akan terwujud kecuali dengan Islam. Itu sebabnya maka dalam perihal sastra pun juga harus bersumber dan memancar dari pandangan Islam.

Selain sebagai sastrawan, Sayyid Quthb juga sering kali terlibat dalam debat dan diskusi publik. Sebagian debat ini berkisar di seputar masalah tanggung jawab sosial seniman --satu tema yang cukup umum-- di mana orang berupaya menegaskan identitas dan kemandiriannya sebagai komunitas nasional. Di Mesir, tema ini berupaya mengangkat masalah pokok sifat identitas komunal (umum). 'Mesir untuk orang Mesir merupakan slogan gerakan nasionalis sejak 1880-an, sebagai sarana untuk menentang pihak luar, yaitu kekuatan Eropa. Dengan tercapainya kemerdekaan yang semakin besar dari kekuatan Eropa itu, maka banyak orang Mesir perlu memahami maksud menegaskan identitas Mesir, karena hal

ini jelas akan mempengaruhi tatanan sosial dan politik khas yang akan muncul.

Bagi sejumlah intelektual terkemuka masa itu, tampaknya aksi reimajinasi kolektif ini menuntut diprioritaskannya warisan Islam dalam sejarah dan masyarakat Mesir. Ada perbedaan jelas mengenai implikasi praktis sikap seperti itu: sebagian memandang ini sebagai permukaan halus kultural, yang sama sekali tak mengubah struktur politik negara, atau tak akan membahayakan status warga Mesir non-Muslim. Sebagian lagi mengatakan bahwa kewajiban orang yang menerima sifat Islam khas komunitas Mesir adalah mendirikan tatanan politik Islam yang berdasar pada syariat saja. Bagi sebagian lagi, visi Islam itu menuntut estetika tersendiri, yang berdasar pada kriteria yang bukan berasal dari tradisi Barat yang telah membentuk kehidupan intelektual negeri ini.

Karena itu, Quthb waktu itu asyik dalam berbagai diskusi yang penuh semangat dan dalam beberapa hal, optimis. Bagi banyak orang, keadaan menyedihkan masyarakat Mesir, baik secara sosial, ekonomi, politik maupun budaya, itulah yang mendesak ditemukannya cara yang lebih baik dan lebih bermanfaat. Dalam banyak tulisan pada 1930-an dan 1940-an,

sekalipun menggambarkan kondisi yang sangat menyedihkan, tetap ada optimisme mengenai kapasitas masyarakat Mesir untuk memperbaiki situasi. Mungkin ini memerlukan pergolakan politik atau revolusi. Namun perbaikan nasib masyarakat dalam suatu tatanan baru, sering kali digambarkan dapat terjadi, jika bukan justru mudah. Seperti yang biasa terjadi pada debat seperti itu, di Mesir atau di mana saja, diskusinya banyak berada di seputar pertanyaan apa yang sebenarnya perlu diubah untuk mewujudkan perbaikan yang diperlukan itu.

Kelihatannya Sayyid Quthb memasuki debat ini sebagai seorang moralis. Dia mencela kemerosotan moral orang-orang di seputar dirinya. Dia berupaya memahami penyebab kemerosotan ini, dan mendesak agar lebih menyadari norma akhlak yang tampaknya dia kaitkan dengan kehidupan yang baik itu. Pada saat yang sama, dia kelihatannya dipengaruhi kecenderungan umum untuk mengkaji ulang tema-tema Islam yang pada waktu itu jelas merupakan tema-tema dikalangan terpelajar Mesir. Kajiannya atas tamsil yang digunakan dalam al-Qur'an hampir tidak mengganggu dasar estetis baru. Dia juga tidak mengemukakan prinsip estetika atau sastra yang berbeda dari apa yang dia serap dalam pendidikannya yang sebagian besar dibentuk Barat. Sekalipun demikian, kajiannya

ini menunjukkan suatu upaya untuk kembali ke warisan Islam secara eksplisit – lagi pula, dengan cara yang jelas berpengaruh pada sensibilitas etika maupun estetikanya.

Karena itu, selama 1940-an, moralisasi Sayyid Quthb berdasar pada akhlak Islam. Kriteria kebersihan moral yang menjadi pegangannya dalam menilai perilaku orang lain didasarkan pada konsepsi kewajiban sosial dan watak manusia. Dan konsepsi ini terbentuk dari pemahaman Islamnya. Pada tahap ini, kelihatannya dia ingin sekali menafsirkan kewajiban etis Islam menurut pemahaman individu yang begitu dominan bukan saja pada struktur organisasi masyarakat di sekitarnya, namun juga pada struktur pemikiran yang membantu membentuk konsepsinya sendiri mengenai dunia, sensibilitas dan pendekatannya terhadap bahasa. Ringkas kata, dalam tulisan Quthb selama periode ini jelas terlihat bahwa dia sedang berupaya merujukkan pemahaman liberal kebutuhan dan kepentingan individu, dengan penghargaan yang sedang tumbuh akan arti penting dan kekhasan masyarakat Islam.

Semakin banyak dia memikirkan definisi masyarakat Islam khas ini dan fondasinya, maupun partikularitas sistem etikanya, semakin dia melihat perbedaannya dengan yang

lain. Sehingga, dari sikapnya sebagai moralis, yang mencemaskan perilaku orang dan memperhatikan pembaruannya, Sayyid Quthb semakin memperhatikan keamanan dan kebersihan moral masyarakat. Demikian pula dengan memandang ini sebagai masalah stabilitas umat, dia mengatakan bahwa sistem lain, bentuk kolektif organisasi lain, pada hakikatnya bertentangan dengan maksud Islam.

Sebagai orang Mesir yang negerinya selama sebagian besar masa hidupnya dikendalikan Inggris, dia memiliki kesan dan sikap tersendiri terhadap Bangsa Barat. Ditambah pengalaman hidupnya di Amerika Serikat, sebagai utusan Kementrian Pendidikan selama 1948-1950, membuat dia melihat musuhnya ini secara lebih umum dam dalam beberapa hal, lebih mengganggu. Imperialisme Inggris disebut hanya sebagai satu segi dari permusuhan kolektif yang luas dan mengancam –Barat yang sekular, materialis, individualis, dan kapitalis. Karena itu tidaklah mengherankan, sekembalinya dari Amerika Serikat, tulisannya lebih terang-terangan bernada kemasyarakatan, bukan semata-mata peringatan atau nasihat moral individual.

Kembalinya Sayyid Quthb ke Mesir pada 1950 berbarengan dengan berkembangnya krisis politik Mesir yang

kemudian menyebabkan terjadinya kudeta militer pada Juli 1952. Selama periode inilah tulisan Quthb jadi lebih diwarnai kritik sosial dan polemik politik. Dia menemukan tempat yang menguntungkan dalam Islam, sehingga dia bukan saja dapat mendiagnosis penyakit masyarakat Mesir dengan pasti, namun juga dapat memberi resep penyembuhan penyakitnya dengan pasti (mengingat pandangan mengenai masyarakat dan negara, maka kiasan medis ini tepat). Kemudian, pemahaman mengenai visi Islam, dan interpretasinya mengenai kewajiban Islam, membentuk poros perkembangan tulisannya. Buku seperti Al- Adâlah Al-Ijtimâ iyyah fi al-Islâm (Keadilan Sosial dalam Islam) (1949), Ma'arakat Al-Islâm wa al-Ra`sumâliyyah (Pergulatan antara Islan dan Kapitalisme) (1951), dan Al-Salâm al-Alami wa al-Islâm (Perdamaian Dunia dan Islam) (1951), menegaskan kemampuan Islam untuk menjadi ideologi yang diinginkan dan sesuai bagi dunia pada pertengahan abad kedua puluh, dan merupakan saksi bahwa Quthb menemukan watak ideologi ini. Menurut Quthb, Islam tampaknya punya jawaban untuk segala problem sosial dan politik waktu itu. Islam juga menyodorkan kemungkinan untuk menciptakan masyarakat yang harmonis dan padu.

Hampir tidak mengejutkan, mengingat kepeduliannya dan bakatnya untuk berpolemik, bila dia semakin dekat

dengan Ikhwanul Muslimin. Dia melihat Ikhwan sebagai organisasi yang bertujuan mewujudkan kembali dan melindungi masyarakat politik Islam, dan sebagai kelompok orang yang hendak membuktikan keyakinan mereka. Aktivisme mereka, baik dalam perang Palestina, maupun dalam serangan terhadap instalasi militer Inggris di Zona Terusan Suez, jelas mengesankan Sayyid Quthb, dan membuatnya percaya bahwa Ikhwanul Muslimin memadukan berbagai kebijakan yang banyak dipujinya dalam tulisannya dikemudian hari: suatu visi dalam sejati, yang dipadu dengan niat dan kemampuan untuk membuat visi itu menjadi realitas praktis di dunia.

Hubungan dekatnya dengan sejumlah figur terkemuka dalam Ikhwanul Muslimin saat itu, maupun arah tulisannya, membuat orang hanya menduga kapan sebenarnya dia masuk organisasi itu. Meski demikian, kelihatannya dia resmi tertulis sebagai anggota pada 1952, dan tak lama kemudian diangkat menjadi penanggung jawab Seksi Dakwah dan Penerbitan Ikhwanul Muslimin. Mengingat bakat dan minatnya, ini jelaslah pengangkatan yang strategis. Penting juga bagi Ikhwanul Muslimin untuk punya orang seperti Quthb yang bertanggung jawab atas daerah penting Ikhwan ketika aktivitas mereka yang keras sedang mengancam akan

menumbangkan dan mengambil alih organisasi, baik dimata pihak berwenang maupun dalam kenyataan yang sesungguhnya, melalui aparat rahasia.

Setelah kudeta Juli 1952, diduga keras hubungan awal antara Dewan Jenderal dan Sayyid Quthb begitu dekat, sehingga Nasser mendekati dan menawarkan kepada Quthb jabatan Sekjen Liberation Rally yang baru dibentuk. Memang benar, Nasser dan koleganya mempunyai pandangan yang sama dengan pandangan banyak anggota Ikhwanul Muslimin soal perlunya keadilan sosial yang lebih besar, dan perlunya pembaruan, sekalipun tidak mendasarkan pandangan ini secara eksplisit pada alasan yang khas Islam. Dewan Jenderal juga menyadari skala organisasi Ikhwanul Muslimin serta kapasitasnya untuk melakukan kekerasan. Kelihatannya Dewan Jenderal agak waspada terhadap Ikhwan, dan ingin menjinakannya pada tahun-tahun awal rezim baru. Karena itu, tidaklah mustahil kalau Nasser melihat Quthb sebagai sekutu yang berguna.

Dilarangnya Ikhwanul Muslimin pada awal 1954, berakibat penahanan sementara Sayyid Quthb dan figur Ikhwan lain. Mereka dibebaskan dari penjara pada Maret 1954. Karena itu, sadar atau tidak, Ikhwan berhubungan

dengan satu faksi di dalam rezim. Ketika faksi itu diakali oleh Nasser, semua yang dianggap sebagai sekutu faksi itu kena getahnya.

Dalih tindakan ini adalah upaya pembunuhan terhadap Nasser pada Oktober 1954. Ini memberi peluang pada Nasser bukan saja untuk langsung menghancurkan organisasi dan kekuatan Ikhwanul Muslimin, namun juga melibatkan musuh politik lainnya yang diduga bersekongkol melawan Nasser dan Mesir. Sayyid Quthb ditahan pada November 1954, sebagai bagian dari penangkapan besar-besaran pemimpin Ikhwanul Muslimin. Sayyid Quthb tidak diadili bersama pemimpin senior Ikhwan, juga tidak termasuk yang dituduh ada kaitan dengan apa yang diduga sebagai Aktivitas Aparat Rahasia (yang berakibat dieksekusinya enam tokoh Ikhwanul Muslimin). Namun, pada 1955, Sayyid Quthb dituduh melakukan aktivitas subversif, berbentuk kegiatan agitasi anti-pemerintah dan lain-lain, dan dijatuhi hukuman lima belas tahun penjara.

Diberitakan bahwa Quthb mendapat penyiksaan selama interogasi pada tahun 1954. Ini semakin memperburuk kondisi kesehatannya yang memang sudah lemah. Dia baru dibebaskan pada 1964 di rumah sakit penjara. Namun, selama

periode penahanan ini, Sayyid Quthb menulis banyak buku yang membuatnya termasyhur. Barang kali karena sebelumnya ada hubungan dengan beberapa Dewan Jenderal, agar mengejutkan bahwa Sayyid Quthb diizinkan menulis selama di penjara. Memang ada komite sensor khusus bentukan pemerintah untuk memeriksa tulisannya. Namun hal ini tidak menghalanginya mengembangkan gagasan tentang perlunya revolusi total, bukan semata-mata pada sikap individu, namun juga pada struktur negara. Karena itu, selama periode inilah logika konsepsi awal negara Islamnya Sayyid Quthb mengemuka. Berbagai implikasi dari logika ini kelihatannya dalam karya finalnya, Ma âlim fî al-Tharîq (Papan Penunjuk Jalan) (1964). Inilah buku yang dibolehkan terbit oleh pihak berwenang Mesir, dan dicetak ulang lima kali, lalu dilarang pada tahun berikutnya, dan kemudian dijadikan bukti utama dalam sidang Sayyid Quthb yang dituduh bersekongkol hendak menumbangkan rezim.

Pada musim panas 1965, penahanan anggota dan simpatisan Ikhwanul Muslimin dimulai. Pada Agustus, Sayyid Quthb ditahan, begitu pula semua anggota kelompok yang dekat dengan dirinya. Dan pada September, pihak berwenang Mesir memeriksa kasusnya. Mereka menuduh ada persekongkolan besar yang diorganisasikan oleh Aparat

Rahasia Ikhwanul Muslimin, dan bermaksud membunuh presiden Nasser serta menciptakan kekacauan umum, dan pada akhirnya akan merebut kekuasaan.

Di tangan Jaksa, nasihat, desakan, peringatan serta polemik yang mewarnai Ma âlim fî al-Tharîq jadi mengancam, dan dipakai untuk menyusun dakwaan terhadap Sayyid Quthb. Quthb diadili oleh Pengadilan Militer, yang dimulai pada 12 April 1966. Tuduhan ini sebagian besar berdasar pada tulisannya, namun juga pada pengakuan orang lain, dia dituduh berupaya menumbangkan pemerintah Mesir dengan kekerasan. Pada 21 Agustus 1966, Quthb, bersama Abdul Fatah Isma il dan mantan teman satu sel Quthb, Muhammad Yusuf Hawwasy, dinyatakan bersalah, hukuman ini laksanakan pada 29 Agustus 1966, Sayyid Quthb dan dua temannya digantung.

Berdasarkan perkembangan ini, ada gunanya untuk melihat lebih dekat konsepsi politik Sayyid Quthb dan bagaimana gagasan, usulan atau desakan, nasihat, yang berkaitan dengan konsepsi itu berkembang. Dari tulisan sosio-politik awalnya terlihat jelas bahwa Quthb mulai mendiagnosis penyakit masayarakatnya, dan memberikan resep penyembuhannya, dari posisi yang menggemakan

kepedulian banyak orang yaitu, dampak sistem kekuasaan Barat telah mengoyak-oyak masyarakat. Nilai, etika dan norma masyarakat yang ada, mendapat tantangan bukan saja dari gagasan baru, namun bahkan dari sistem kekuasaan yang menjadikan gagasan itu lebih dapat dipercaya, persuasif dan menggiurkan.

Seperti banyak pemikir komunitarian, Quthb tidak puas dengan filsafat egoisme hedonistis yang utilitarian. Meskipun rupanya ikut mewujudkan sukses material yang menjadi landasan kekuatan Barat, dia percaya bukan saja hal itu mengakibatkan perilaku moral tercela, namun juga bahwa konsepsi masyarakat yang menopangnya pada analisis akhirnya tak berakar, tak berjiwa dan hampa.

Menurut Quthb, ada kehampaan di jantung sistem moral yang didirikan di atas keyakinan seperti itu. Karena itu, Quthb mencari sesuatu yang akan mengisi kekosongan itu: keselarasan yang hilang, dan keyakinan implisit yang dijadikan landasan hal ini. Dia menemukan kualitas ini ada dalam Islam.59 Setelah menciptakan penemuan pribadi ini, dia memusatkan energi untuk mengeksplorasi dan menganjurkan cara untuk memulihkan nilai-nilai umat yang harmonis. Dia menghadapi berbagai problem seperti yang

dihadapi pemikir komunitarian lainnya: bagaimana merujukkan kekhalifahan serta kemauan manusia dengan struktur— moral maupun kolektif—umat secara keseluruhan.

Sayyid Quthb adalah generasi berikutnya setelahvMuhammad Abduh dan Rasyid Ridha yang telah menghasilkan karya serius dalam bidang tafsir al-Qur'an. Quthb dianggap generasi penerus langsung Abduh dan Ridha, karena dalam berbagai penafsirannya ia menggunakan metode tafsir yang dipelopori Abduh. Hal itu sangat mungkin terjadi, karena Hasan al-Banna, salah seorang guru dari Sayyid Quthb, adalah murid dari Rasyid Ridha. Dalam konteks itu pula tafsir Fi Zhilâl al-Qur'ân termasuk karya tafsir bilra'y.

Sayyid Quthb hidup pada masa Mesir tengah mengalami pergolakan politik, pada tahun 1952 terjadi Revolusi Mesir dan pada tahun 1953 terbentuk negara Republik Mesir. Quthb memiliki andil besar dalam revolusi hingga terbentuknya Republik Mesir, namun dalam perjalanannya kemudian ia tidak sejalan dengan rezim Nasser. Pada tahun 1954 dengan beberapa pemimpin Ikhwan yang lain ia ditangkap dan dipenjara atas tuduhan melakukan upaya pembunuhan terhadap Nasser. Sepuluh tahun kemudian ia bebas dari

penjara pada tahun 1964, namun satu tahun berikutnya ia ditahan kembali dan dihukum mati atas tuduhan subversif pada tahun 1966.

Dalam konteks itulah Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân ditulis. Tafsir ini mulai dirintis penulisannya sejak tahun 1952. Penulisan Fî Zhilâl al-Qur'ân berawal dari penerbitan majalah al-Muslimûn yang memuat tulisan mengenai tafsir al-Qur'an yang ditulis oleh Sayyid Quthb. Setiap bulan Sayyid Quthb berhasil menyumbangkan tulisan yang merupakan cikal bakal tafsir ini. Majalah al-Muslimûn sendiri mulai terbit pada tahun 1951. Sayyid Quthb menyambut baik kehadiran majalah ini, dan ia secara terus menerus dapat memberikan tulisan untuk dimuat pada setiap edisi penerbitannya.

Sayyid Quthb memberi nama rubrik yang diasuhnya pada al-Muslimûn dengan "Fî Zhilâl al-Qur'ân". Tulisan pertama yang dimuat dari rubrik ini adalah tafsir Surat al-Fâtihah, dan kemudian dilanjutkan dengan Surat al-Baqarah. Rubrik perdana dari Sayyid Quthb dimuat pada edisi ketiga dari majalah ini, yaitu pada bulan Januari 1952. Pada bagian tujuh, di akhir artikel Sayyid Quthb mengemukakan bahwa tulisannya dihentikan sampai disini, dengan alasan ia akan

menyusun sebuah kitab tafsir secara lengkap sebagai kelanjutan dari rubrik yang diasuhnya.

Sayyid Quthb mulai berkomitmen untuk menulis sebuah kitab tafsir lengkap 30 juz. Sebagaimana disebutkan dalam artikel terakhir di majalah al-Muslimûn tersebut, ia akan menerbitkan setiap juz dari tafsirnya dalam waktu dua bulan, terhitung mulai Desember 1952.

Memang betul Sayyid Quthb telah berhasil menerbitkan tafsirnya dalam setiap dua bulan sekali, bahkan ada yang dapat diselesaikan dalam waktu kurang dari dua bulan. Telah berhasil diterbitkan sebanyak 16 juz Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân sampai dengan bulan Januari 1954. Dengan demikian, dalam waktu kurang lebih satu tahun tiga bulan Sayyid Quthb telah berhasil menerbitkan 16 jilid Tafsir Fî Zhilâl al-Qur'ân.

Memasuki tahun 1954 Sayyid Quthb terlibat dalam masa-masa sulit berhadapan dengan rezim Nasser, dengan berbagai tuduhan akhirnya Quthb harus masuk penjara, disanalah kemudian Sayyid Quthb meneruskan penulisan tafsirnya. Sampai dengan Maret 1954 Sayyid Quthb berhasil menyelesaikan dua juz tafsirnya yaitu juz ketujuh belas dan

juz kedelapan belas. Sedangkan juz-juz selanjutnya ia selesaikan di masa-masa akhir penahanannya di penjara.

Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân dicetak berkali-kali di masa Sayyid Quthb masih hidup, dan setelah kesyahidan beliau. Edisi pertama diterbitkan oleh Dâr Ihyâ al-Kutub al-Ilmiyyah pada bulan Oktober 1952. Respon masyarakat begitu antusias menyambut tafsir ini, terbukti hanya dalam tiga bulan sudah habis laku di pasaran. Segeralah setelah itu diterbitkan edisi kedua yang diluncurkan pada bulan Februari 1953, tiga bulan setelah penerbitan edisi perdana. Baik dari penampilan maupun isi edisi kedua ini tidak ada bedanya dengan edisi perdana, hanya saja ada sedikit komentar dari penulis yang diletakkan di catatan kaki. Sayyid Quthb menganggap bahwa edisi kedua ini sebagai penyempurna atas edisi perdana.

Barulah pada edisi ketiga terdapat beberapa revisi. Penerbitan edisi ketiga dilakukan pada tahun 1965, dan telah berhasil menyelesaikan sampai dengan juz 13. Pada edisi ketiga ini Fî Zhilâl al-Qur'ân diterbitkan oleh dua penerbit, Dâr al-Arabiyyah Libanon dan Dâr al-Syurûq Mesir.

Demikian sejarah penulisan Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân. Adapun karakteristik penulisannya, jika dilihat dari metode

penulisan maka jelas ia menggunakan metode tahlili, yaitu menafsirkan ayat perayat dan surat persurat dalam al-Qur'an secara keseluruhan. Sebagaimana diketahui Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân memuat penafsiran seluruh ayat dan surat dalam al-Qur'an mulai dari Q.S. al-Fâtihah [1] sampai dengan Q.S. al-Nâs [114]. Sedangkan jika dilihat dari teknik penafsiran, ada beberapa karakteristik yang menonjol dari tafsir ini. Pertama, dengan mengidentifikasi surah-surah Makkiyyah dan Madaniyyah serta membandingkan keduanya dari segi karakteristik topik dan bahasan. Sayyid Quthb melakukan identifikasi terhadap surat-surat Makkiyyah dan Madaniyyah lalu menjelaskan mengenai isi kandungan masing-masing serta pokok bahasannya.

Kedua, menerangkan munâsabah (kesesuaian) antar surat yang ditafsirkan dengan surat sebelumnya. Hampir dalam setiap bahasan mengenai surat al-Qur'an Sayyid Quthb selalu menghubungkannya dengan surat sebelumnya dari segi tema bahasan, sehingga nampak seperti satu kesatuan yang utuh. Sebagaimana disebutkan di atas, Sayyid Quthb memandang bahwa keseluruhan ayat dan surat dalam al-Qur'an adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisah-pisah, sehingga masing-masing sub tema memiliki keterikatan dengan tema besar yang ada di di atasnya.

Ketiga, masih ada keterkaitannya dengan persoalan munâsabah, dalam teknik penafsirannya Sayyid Quthb membagi surah ke dalam beberapa tema yang jika digabungkan satu sama lain memiliki satu kesatuan tema sebagai payung yang disebut oleh Quthb dengan mihwar atau al-maudlû' al-raîsi.

Keempat, Sayyid Quthb berusaha untuk menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat jika ditemukan riwayatnya. Ia telah menjadikan asbâbal-nuzûl sebagai bagian dari penafsirannya.

Kelima, memaparkan kandungan makna atau kalimat dalam ayat secara umum, baik dengan menggunakan penjelasan secara eksplisit maupun implisit. Terlihat dari penjelasan-penjelasannya, Sayyid Quthb lebih nampak sebagai seorang tokoh pergerakan yang memiliki magnet serta dorongan kepada pembaca untuk bergerak dan berjuang melawan tirani dan kezaliman. Adapun dari segi pendekatan penafsirannya, Fî Zhilâl al-Qurân tampaknya cenderung kepada pendekatan rasional, yakni pendekatan yang dilakukan dengan menetapkan rasio sebagai titik tolak. Sejalan dengan ini Sayyid Muhammad Aly al-Iyâzi menyebut

penafsran Fî Zhilâl al-Qurân sebagai menggunakan pendekatan fikry.

Selain menggunakan pendekatan fikry sebagaimana disebutkan oleh al-Iyâzi, Sayyid Quthb juga menggunakan metode bi al-ma'tsûr, yakni dengan menyajikan ayat-ayat al-Qur'an serta hadis-hadis saheh sebagai pendukung penafsirannya. Tidak jarang juga Sayyid Quthb mengutip riwayat para mufasir lain seperti ibn Jarîr al-Thabari, terutama ketika ia menjelaskan mengenai asbâb al-nuzûl ayat. Selain itu yang sering ia kutip adalah penafsiran Ibn Katsir.

Sedangkan jika ditinjau dari corak penafsirannya secara umum, Tafsîr Fî Zhilâl al-Qurân termasuk dalam corak tafsir al-adabi al-ijtimâ'i. Sebagai seorang ahli sastra, Sayyid Quthb lebih banyak menampilkan tulisan-tulisannya dalam bentuk prosa lirik, sebagaimana juga dalam tulisan tafsirnya ini. Salah satu ciri dari corak al-adabi adalah ketelitiannya dalam mengungkapkan segi-segi keindahan bahasa Al-Qur'an. Sedangkan sebagai salah satu ciri dari corak al-ijtimâ'i adalah penjelasanpenjelasannya yang tidak pernah lepas dari konteks kehidupan sosial kemasyarakatan.

Corak tafsir adaby ijtimâi' menurut Husein al-Dzahabi menitik beratkan pada ketelitian dalam menyusun redaksi tafsir atas kandungan ayat-ayat dalam suatu rangkaian kalimat yang indah dan menonjolkan tujuan utama al-Qur'an, yakni sebagai petunjuk dalam kehidupan manusia. Penjelasan terhadap ayat-ayat al-Qur'an senantiasa dikaitkan dengan persoalan kemasyarakatan serta hukum-hukum sosial yang berlaku sebagai sunnatullah.

Dari segi substansi penafsirannya, Fî Zhilâl al-Qurân memiliki karakteristik khusus yang berbeda dengan tafsir-tafsir yang lain. Pertama, karakter pegerakan (harakah). Hal ini sangat mungkin dipengaruhi oleh latar belakang Sayyid Quthb sebagai tokoh pergerakan Ikhwan al-Muslimun yang tengah menghadapi gejolak politik melawan rezim diktator di Mesir. Apalagi Tafsîr Fî Zhilâl al-Qurân sebagiannya ditulis pada masa-masa di mana penulis sedang menjalani hidup di balik penjara. Sudah barang tentu karakter harakah dari tafsir ini sangat nampak. Al-Khalidi dalam al-Madkhal ilâ Zhilâl al-Qur'ân mengategorikan tafsir ini sebagai aliran tersendiri dalam tafsir, yang disebut dengan al-manhaj al-haraky. Hal ini dapat dilihat dengan jelas dari penafsiran-penafsiran Sayyid Quthb yang mengajak para pembacanya untuk melakukan pergerakan-pergerakan melawan tirani dan kezaliman.

Kedua, karakter ilmiah-intuitif (al-'ilmy al-dzauqi), di mana Quthb melakukan penelaahan secara terus menerus terhadap al-Qur'an lalu memberikan pengalaman spiritualnya dalam penjelasan sebagai sebuah pengalaman yang indah. Ia seakan telah berhasil menangkap kedalaman arti dan merasakan keindahan ungkapan-ungkapan al-Qur'an. Dari uraian dan gaya bahasa yang digunakan tampak jelas bahwa Sayyid Quthb ingin mengajak para pembacanya untuk bisa menikmati pengalaman-pengalaman yang dirasakannya.

Ketiga, karakter sosial kemasyarakatan. Sebagaimana telah dijelaskan bahwa Tafsîr Fî Zhilâl al-Qurân banyak mengungkap persoalan-persoalan kemasyarakatan secara langsung. Tafsîr Fî Zhilâl al-Qurân memiliki corak al-ijtimâ'i. Hampir keseluruhan penjelasan yang termaktub di dalamnya adalah berusaha untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang dihadapi oleh masyarakat ketika itu.

Keempat, menghindari apologi ilmiah. Sama seperti halnya Tafsîr al-Manâr, Tafsîr Fî Zhilâl al-Qurân sama sekali tidak menyinggung persoalan-persoalan temuan ilmu pengetahuan sebagaimana yang dilakukan oleh Tanthawi Jauhari.

BAB 5
PENULISAN TAFSÎR AL-AZHAR

Karim Amrullah. Ia dilahirkan di Sungai Batang, Maninjau pada tanggal 16 Pebruari 1908. Ayahnya adalah Haji Abdul Karim Amrullah atau Haji Rasul, ulama terkenal pembawa paham pembaruan Islam di Minangkabau. Kakek Hamka Syekh Amrullah adalah seorang mursyid dari tarekat Naqsyabandiyah. Kedudukan ini diperoleh setelah lama belajar di Mekah. Ia pernah menikah delapan kali, punya anak 46 orang dan ratusan pengikut. Sebaliknya puteranya, Abdul Karim, yang pernah belajar 10 tahun di Mekah justru menjadi orang nomor satu yang menentang tarekat. Hamka adalah tokoh yang memberikan kontribusi besar bagi pembentukan karakter bangsa di tanah air. Tak kurang dari 118 buku yang dikarangnya -- meliputi karya sastra, filsafat, teologi, hukum, tafsir al-Qur'an, dan lain-lain – telah mewarnai pemikiran jutaan warga Indonesia. Interaksi pemikiran orang-orang yang telah membaca karya-karya besar itu, juga yang pernah mendengarkan langsung ceramah dan diskusi Buya Hamka di radio dan televisi, sedikit banyak telah memberikan kontribusi bagi pembentukan karakter bangsa yang terus berkembang hingga kini. Sebagai seorang tokoh, Buya Hamka dapat dianggap sebagai anak empat zaman sekaligus. Ia membaca, menyaksikan, sekaligus bergumul dengan keempat zaman itu.

Pertama-tama ia adalah keturunan biologis kakeknya, Syaikh Amrullah, Hamka kecil bisa merasakan di tempat kelahirannya itu denyut ajaran kakeknya, bersama ajaran tarekat lain yang juga berkembang saat itu, untuk waktu yang lama pernah mendominasi Sumatera Barat sejak abad 17. Kedua, ia merekam sejarah bagaimana ajaran kaum adat-tarekat ini berbenturan langsung dengan paham Wahabi yang datang di awal abad 18, dengan semangat pemurnian Islam yang berisi pembersihan ajaran-ajaran agama dari praktik-praktik yang bertentangan dengan tuntunan Islam, yang dipelopori oleh empat putera Minang, yaitu Haji Abdul Karim, ayah Hamka sendiri, Syaikh Taher Jalaluddin, Syaikh Muhammad Djamil Djambek, dan Haji Abdullah Ahmad. Usia enam tahun Hamka dibawa ayahnya ke Padang Panjang. Pada usia tujuh tahun dimasukkan sekolah dan mengaji al-Qur'an pada ayahnya sendiri hingga khatam. Tahun 1916-1923 ia belajar pada sekolah Diniyah dan Sumatera Tawalib di Padang dan Parabek. Tahun 1924 berangkat ke Yogyakarta. Lewat Ja'far Amrullah, pamannya, Hamka mengikuti kursus-kursus yang diselenggarakan oleh Muhammadiyah dan Syarikat Islam. Hamka muda sangat dahaga akan pembaruan, terutama cara pandangannya yang lebih baru terhadap Islam. Ia belajar berorganisasi dari H.O.S. Cokroaminoto dan mendengarkan ceramahnya tentang Islam dan sosialisme,

bertukar pikiran dengan tokoh-tokoh penting lainnya seperti Ki Bagus Hadikusumo, pakar tafsir, Haji Fachruddin, dan Syamsul Ridjal, tokoh Jong Islamieten Bond, R.M. Suryopranoto dan iparnya sendiri AR. Sutan Mansur di Pekalongan telah memberinya "jiwa perjuangan" selama lebih kurang enam bulan, begitu juga dari A. Hassan dan M. Natsir, menimba ilmu sosiologi dan berguru sejarah Islam yang lebih komprehensif dari K.H. Mas Mansur. Sejak saat itu, Hamka memastikan dirinya sebagai seorang penganjur dan penyiar Islam. Pada usia 16 tahun ia telah berpidato ke mana-mana dengan jiwa dan semangat kesadaran baru. Hamka menganggap Yogyakarta mempunyai arti penting bagi pertumbuhannya sebagai seorang pejuang dan penganjur Islam.

Hamka bisa merasakan kerasnya benturan peradaban itu karena ayahnya, Dr. H. Abdul Karim Amrullah, termasuk di dalam kelompok reformisme Islam ini vis a vis ''kaum tua" pimpinan kakeknya. Zaman ketiga yang dialami Hamka adalah sebuah periode ketika kelompok reformis Islam ini, pada gilirannya, juga harus berhadapan dengan kelompok yang lebih baru, kaum modernisme Islam. Jika kelompok pertama didominasi oleh kaum ulama yang belum tercerahkan oleh ilmu pengetahuan modern dan karenanya

cenderung reaktif terhadap pengaruh Barat, sebaliknya kelompok kedua didominasi oleh kalangan ulama generasi baru yang lebih intelek dan melek mata terhadap pengetahuan modern. Karena itu, kelompok belakangan ini merasa lebih tepat terhadap pengaruh Barat yang saat itu mendominasi tanah air lewat jejaring kolonialisme Belanda. Zaman keempat, Hamka adalah anak kandung zaman ini. Sebagai bentuk perlawanan atas kaum reformis Islam ini, yang dalam banyak retorika dakwah mereka kerap menampilkan sikap keras, tak kenal kompromi, melulu berorientasi pada pemurnian Islam.

Di usia yang sangat muda, 19 tahun, dia menjadi guru panutan di Perkebunan Tebing Tinggi Medan, untuk kemudian pindah dan menjadi guru agama di Padang Panjang, Sumatera Barat. Puncak kariernya di dunia pendidikan formal dicapai ketika ia menjadi dosen dan rektor di Universitas Islam Jakarta dan dosen Universitas Muhammadiyah Padang Panjang. Setelah itu, juga menjadi dosen di Universitas Mustopo, Jakarta. Tahun 1925 Hamka pulang ke Padang Panjang dan mulai mengarang. Buku pertamanya adalah Chatibul Ummah. Tahun 1927 ia menunaikan ibadah haji. Sepulang darinya menuangkan pengalamannya dalam bentuk roman dengan judul Di Bawah

Lindungan Ka'bah, Selain aktif dalam soal keagamaan dan politik, Hamka merupakan seorang wartawan, penulis, editor dan penerbit. Sejak tahun 1920-an, Hamka menjadi wartawan dan koresponden beberapa buah surat kabar seperti harian Pelita Andalas di Medan, Bintang Islam, dan menulis di majalah Seruan Islam dan Suara Muhammadiyah Yogyakarta. Pada tahun 1928 beliau menjadi editor majalah Kemajuan Masyarakat. Ia juga memimpin majalah Kemauan Zaman yang terbit hanya beberapa nomor. Pada tahun 1932, beliau menjadi editor dan menerbitkan majalah al-Mahdi di Makasar. Hamka juga pernah menjadi editor majalah Pedoman Masyarakat, Panji Masyarakat, dan Gema Islam.

Tahun 1928 terbit buku ceritanya dalam bahasa Minang, Si Sabariah. Pada tahun ini juga terbit karya-karyanya yang berjudul Agama dan Perempuan, Pembela Islam (Tarich Sayyidina Abu Bakar), Ringkasan Tarich Umat Islam, Adat Minangkabau dan Agama Islam, Kepentingan Tabligh, Ayat-ayat Mi'raj, Arkanul Islam, 1932; Laila Majnun, 1932; Mati Mengandung Malu (salinan al-Manfaluthi), 1934; Di Dalam Lembah Kehidupan, 1939; Merantau ke,Deli, 1940; Margaretta Gauthier (terjemahan), 1940; Tuan Direktur, 1939; Dijemput Mamaknya, 1939; Keadilan Ilahy, 1939; Tashawwuf Modern, 1939; Falsafah Hidup, 1939; Lembaga

Hidup, 1940; Lembaga Budi, 1940; Negara Islam, 1946; Islam dan Demokrasi, 1946; Revolusi Pikiran, 1946; Revolusi Agama, 1946; Adat

Minangkabau Menghadapi Revolusi, 1946; Dibantingkan Ombak Masyarakat, 1946; Di Dalam Lembah Cita-cita, 1946; Sesudah Naskah Renville, 1947; Pidato Pembelaan Peristiwa Tiga Maret, 1947; Menunggu Beduk Berbunyi,1949; Ayahku,1950; Mandi Cahaya di Tanah Suci, 1950; Mengembara Di Lembah Nyl, 1950; Ditepi Sungai Dajlah, 1950; Kenangan-kenangan Hidup jilid 1-4, autobiografi sejak lahir 1908 – 1950; Sejarah Ummat Islam, Jilid 1-4, ditulis tahun 1938 – 1960; Pedoman Mubaligh Islam, Cetakan 1 1937; Cetakan 2 tahun 1950; Muhammadiyah Melalui 3 Zaman, 1946; 1001 Soal Hidup (kumpulan karangan dari majalah Pedoman Masyarakat, dibukukan 1950); Pelajaran Agama Islam, 1956; Perkembangan Tashawwuf dari Abad ke Abad, 1952; Empat Bulan di Amerika, jilid 1-2, 1953; Pengaruh Ajaran Muhammad Abduh di Indonesia, 1958; Dari Perbendaharaan Lama, 1963; Lembaga Hikmat, 1953; Islam dan Kebatinan, 1972; Fakta dan Khayal Tuanku Rao, 1970; Sayid Jamaluddin Al-Afghany, 1965; Ekspansi Ideologi (Alghazwul Fikri), 1963; Hak Asasi Manusia Dipandang dari Segi Islam, 1968; Falsafah Ideologi Islam, 1950; Keadilan

Sosial dalam Islam, 1950; Cita-cita Kenegaraan dalam Ajaran Islam, 1970; Studi Islam, 1973; Urat Tunggang Pancasila, 1973; Doa-doa Rasulullah S.A.W, 1974; Sejarah Islam di Sumatera, 1974; Bohong di Dunia, 1975; Muhammadiyah di Minangkabau, 1975; Pandangan Hidup Muslim, 1960; dan lain-lain.

Tahun 1932 ia pindah ke Makasar dan mengajar di sana. Ia menerbitkan majalah al-Madhi, juga roman keduanya Tenggelamnya Kapal Van Der Wijk, novel Merantau ke Deli, dan memimpin majalah mingguan Islam Pedoman Masyarakat (1936-1943).

Tahun 1949 Hamka pindah ke Jakarta, setelah 25 tahun di Jakarta, tercatat tidak kurang dari 60 buku ditulisnya. Mulai tahun 1928, beliau sebagai ketua cabang Muhammadiyah di Padang Panjang. Pada tahun 1929, Hamka mendirikan pusat latihan pendakwah Muhammadiyah dan dua tahun kemudian beliau menjadi konsul Muhammadiyah di Makassar. Kemudian beliau terpilih menjadi ketua Majelis Pimpinan Muhammadiyah di Sumatera Barat oleh Konferensi Muhammadiyah, menggantikan S.Y. Sutan Mangkuto pada tahun 1946. Ia menyusun kembali pembangunan dalam

Kongres Muhammadiyah ke-31 di Yogyakarta pada tahun 1950.

Tahun 1955 Hamka terpilih sebagai anggota Konstituante dari partai Masyumi. Kegiatan politik Hamka bermula pada tahun 1925 ketika beliau menjadi anggota partai politik Sarekat Islam. Pada tahun 1945, beliau membantu menentang usaha kembalinya penjajah Belanda ke Indonesia melalui pidato dan menyertai kegiatan gerilya di dalam hutan di Medan. Pada tahun 1947, Hamka diangkat menjadi ketua Barisan Pertahanan Nasional Indonesia. Ia menjadi anggota Konstituante Masyumi dan menjadi pemidato utama dalam Pilihan Raya Umum 1955. Masyumi kemudian dilarang oleh pemerintah Indonesia pada tahun 1960.

Hamka diangkat sebagai anggota Badan Musyawarah Kebajikan Nasional Indonesia, anggota Majelis Perjalanan Haji Indonesia, dan anggota Lembaga Kebudayaan Nasional Indonesia.90 Saat masa demokrasi terpimpin pimpinan Soekarno, Hamka dituduh pro-Malaysia dan dituduh menyelenggarakan rapat gelap untuk membunuh Presiden Soekarno, sehingga ia dijebloskan ke penjara. Tepatnya pada 12 Ramadlan 1383 (27 Januari 1964) setelah memberikan pengajian di Masjid al-Azhar, ia ditangkap. Sebagai tahanan

politik, Hamka ditempatkan di beberapa rumah peristirahatan di puncak, yakni di Bungalow Herlina-Harjuna, Bungalow Brimob Mamendung, dan kamar tahanan polisi Cimacan. Di penjara inilah selama dua tahun (dibebaskan pada 21 Januari 1966) ia menulis dan menyelesaikan Tafsir al-Azhar.

Hamka dipenjara selama dua tahun, ditambah tahanan rumah dua bulan, dan tahanan kota dua bulan. Kesempatan di penjara tersebut dipergunakan oleh Hamka untuk merevisi dan mengedit Tafsir al-Azhar.

Hamka dikenal sebagai seorang otodidak dalam pelbagai bidang ilmu. Keahliannya dalam keislaman diakui dunia internasional. Melalui Tafsir al-Azhar, ia mendemonstrasikan keluasan pengetahuannya di hampir semua disiplin ilmu. Ia mendapat penghargaan Doktor Honoris Causa (Ustażiyah Fakhriyah) dari Majelis Tinggi Universitas al-Azhar Kairo pada tahun 1959, karena ia sebagai anggota pimpinan Muhammadiyah, dan Muhammadiyah adalah gerakan Islam di Indonesia yang sepaham dengan Ustaz al-Imam Syaikh Muhammad Abduh. Ia juga diundang Muktamar Islamiy untuk menyampaikan ceramah dengan judul "Pengaruh Paham Muhammad Abduh di Indonesia dan Malaya". Ia juga mendapat gelar Doktor Honoris Causa dari Universitas

Kebangsaan Malaysia, 1974; dan gelar Datuk Indono dan Pengeran Wiroguno dari pemerintah Indonesia pada tahun yang sama. Pada tahun 1953, Hamka dipilih sebagai penasihat pimpinan Pusat Muhammadiyah. Pada 26 Juli 1977, Menteri Agama Indonesia, Prof. Dr. Mukti Ali, melantik Hamka sebagai ketua umum Majelis Ulama Indonesia tetapi beliau kemudian meletakkan jabatan itu pada tanggal 18 Mei 1981 karena nasihatnya tentang larangan menghadiri Natal tidak dipedulikan oleh pemerintah Indonesia, dan dua bulan setelah itu (24 Juli 1981) beliau wafat dalam usia 73 tahun. Namun, jasa dan pengaruhnya masih terasa hingga kini dalam memartabatkan agama Islam. Ia bukan saja diterima sebagai seorang tokoh ulama dan sastrawan di negara kelahirannya, bahkan jasanya dihargai di seluruh Nusantara, termasuk Malaysia dan Singapura.

Tafsir al-Azhar berasal dari kuliah subuh yang diberikan oleh Hamka di Masjid Agung al-Azhar sejak tahun 1959 yang saat itu belum bernama al-Azhar. Tafsir al-Azhar mempunyai ciri-ciri khusus sebagai berikut.

a. Corak

Tafsir al-Azhar memakai corak al-adab al-ijtima'i. Tafsir ini sangat erat bergumul dengan realitas historis yang terjadi saat disusun. Tafsir al-Azhar memelihara

hubungan antara naql dan aql, antara riwayah dan dirayah, tidak saja mengutip pendapat orang terdahulu, tetapi juga mempergunakan tinjauan dan pengalaman sendiri. Di dalamnya tidak dimuat perbedaan mazhab, karena penulisnya tidak ta'ashub kepada suatu paham, namun mencoba mendekati maksud ayat, menguraikan makna dari lafal bahasa Arab ke dalam bahasa Indonesia untuk memberikan kesempatan orang berpikir.

b. Mazhab

Mazhab yang dianut tafsir ini adalah mazhab salaf, yaitu mazhab Rasulullah, para sahabat, dan para ulama yang mengikuti jejak beliau. Tetapi, dengan tulus Hamka mengakui bahwa Tafsir al-Manar adalah tafsir yang menarik untuk dijadikan contoh dalam menulis Tafsir al-Azhar ini, karena menguraikan ilmu berkenaan dengan agama, mengenai hadis, fikih, sejarah, politik, dan kemasyarakatan sesuai dengan zamannya. Selain Tafsir al-Manar, Hamka juga mengakui banyak terpengaruh oleh Tafsir al-Maraghi Tafsir al-Qasimi97 dan Tafsir Fi Zhilal al-Qur'an.

c. Metode

Adapun metode Tafsir al-Azhar, menurut Roem Rowi yang menulis disertasi di Universitas al-Azhar tentang Tafsir al-Azhar dengan judul: Hamka Wujuduhû fî Tafsîr

al-Qur'ân al-Karîm bi Indonesia fî Kitâbih al-Azhar" adalah sebagai berikut:

(1) menggabungkan antara 'aqli dan nash
(2) bebas dari ta'asshub/keterikatan mazhab, dengan berpegang teguh pada nash
(3) menolak hadis dla'if dan riwayat israiliyat
(4) mengikuti metode dan tujuan Rasyid Rida dan Muhammad Abduh, yakni membuktikan bahwa al-Qur'an sebagai buku petunjuk terhadap manusia dan menjamin kesejahteraan manusia di dunia dan akhirat.

Ciri-ciri khusus Tafsir al-Azhar menurut Roem Rowi adalah sebagai berikut: (1) menerangkan sebagian pengalaman pribadi dan independensi pendapatnya melalui usaha 'aqli dan naqli; (2) usaha perbaikan penyakit sosial melalui kenyataan yang dikemukakan oleh ayat al-Qur'an, contoh tentang kerukunan hidup beragama; Hamka mengangkat kelemahan umat Islam saat ini pun juga akibat yang sama, yaitu mengaku iman, tetapi tidak konsisten mengamalkan; (3) merujuk pada sebagian para mufasir sebagai pengakuan terhadap jasa mereka, di samping pada tafsir induk, yaitu Tafir al-Manar; (4) berusaha menggabungkan ayat-ayat al-Qur'an

dengan teori ilmu yang telah mapan, dengan syarat teori tersebut harus tunduk pada al-Qur'an guna menguatkan kebenarannya; (5) berusaha membantah orientasi dan dugaan yang diragukan dari musuh Islam, guna mempertahankan al-Qur'an dan Islam; (6) bisa diterima oleh semua lapisan, baik terpelajar maupun orang awam.

Menurut Howard M. Federspiel, Tafsir al-Azhar tergolong tafsir generasi ketiga di Indonesia, semasa dengan Tafsir al-Bayan oleh Hasbi Ash-Siddieqiy dan Tafsir al-Qur'an al-Karim karya Halim Hasan. Federspiel mengunggulkan Tafsir al-Azhar dibanding dengan dua tafsir semasanya. "Hanya Hamka yang membicarakan tentang sejarah dan peristiwa kontemporer." Sebagai contoh, Federspiel mengambil komentar Hamka tentang pengaruh orientalisme terhadap garakan-gerakan kelompok nasionalis di Asia pada awal abad ke-20.

BAB 6
PLURALITAS SEBAGAI
SUNNATULLAH

Salah satu ayat yang paling sering dijadikan landasan bahwa pluralitas merupakan sunnatullah adalah Q.S. Al-Hujarât [49]: 13. Ayat ini memberikan penegasan bahwa keragaman penciptaan manusia yang terdiri atas laki-laki dan perempuan, bersuku-suku dan berbangsa-bangsa adalah agar saling mengenal dan saling memahami. Keragaman suku dan golongan jangan menjadi pemicu perpecahan dan permusuhan, justru seharusnya dijadikan sebagai ajang saling mengenal dan saling memahami satu sama lain.

Salah satu sebab turun ayat ini menurut riwayat Ibn Asâkir adalah berkenaan dengan seorang sahabat yang bernama Abû Hindun. Rasulullah Saw meminta kepada Banî Bayadhah untuk menikahkan salah seorang putrinya dengan Abû Hindun ini, tetapi mereka menolak karena statusnya sebagai hamba sahaya. Mereka mengatakan, "Wahai Rasulullah apakah pantas putri kami dinikahkan dengan hamba sahaya yang telah kami merdekakan?", lalu turunlah ayat ini. Apabila dilihat dari periode turunnya, Surat al-Hujarât tergolong surat Madaniyah, turun setelah periode Hijrah, surat ke 108 dalam urutan turunnya surat-surat al-Qur'an.

Pada umumnya para mufasir mengaitkan ayat ini dengan nenek moyang umat manusia, yaitu Adam. Demikian pula halnya dengan Sayyid Quthb, ia menjelaskan bahwa ayat ini memberikan peringatan kembali kepada umat manusia: pertama, bahwa nenek moyang mereka adalah berasal dari satu keturunan yang sama yaitu Nabi Adam. Kedua, bahwa derajat umat manusia di mata Tuhan adalah sama. Yang membedakan martabat seseorang di mata Tuhan hanyalah dari tingkat ketakwaannya.7 Sebagaimana tampak dari bunyi lahir ayat Q.S. Al-Hujarât [49]: 13, Quthb menjelaskan bahwa pluralitas baik etnis maupun golongan adalah sunnatullah.

Manusia diciptakan demikian dengan tujuan agar saling mengenal satu sama lain, serta saling bekerjasama dalam hal kebaikan. Perbedaan warna kulit, ras, dan bahasa janganlah dijadikan sebagai pangkal permusuhan, karena di mata Allah adalah sama. Yang membedakan derajat manusia hanyalah dari segi prestasi ketakwaannya kepada Allah. Dengan demikian penjelasan Quthb sesungguhnya sejalan prinsip pluralisme, di mana keragaman hendaklah dijadikan sebagai pangkal untuk mengadakan kerjasama dalam menyelesaikan berbagai persoalan, termasuk memenuhi kebutuhan masing-masing. Karena pada dasarnya manusia diciptakan dengan kesaling tergantungan satu sama lain.

Hanya saja di sini Quthb tidak menyinggung secara langsung tentang perbedaan akidah atau keyakinan. Justru pada beberapa bagian dari penjelasan atas ayat ini Quthb menitikberatkan akan keunggulan konsep ajaran Islam dibanding dengan ajaran-ajaran lain. Quthb menegaskan bahwa Islam sangat menentang sikap 'ashâbiyah (fanatisme). Apapun bentuknya, sikap 'ashâbiyah menurut Quthb adalah salah satu bentuk peninggalan tradisi jahiliyah –sebuah istilah yang sering dipakai oleh Quthb untuk mengatakan anti Islam.

Lebih lanjut Quthb menjelaskan bahwa adanya kesamaan martabat manusia di hadapan Tuhan agar mereka berdiri di atas satu bendera, yaitu bendera Tuhan, bukan bendera kebangsaan, bendera kenegaraan atau bendera-bendera ashâbiyah lainnya.

Konteks ini Quthb mengutip sebuah hadis "Kalian adalah anak cucu Adam, dan Adam tercipta dari tanah. Janganlah suatu golongan merasa sombong dengan nenek moyang keturunan mereka." Hadis lainnya menyebutkan "Tinggalkan sifat ashâbiyah, karena itu sangat buruk."

Jika melihat pernyataan Quthb di atas, tampak bahwa selain adanya pengakuan bahwa keragaman sebagai sunnatullah, Quthb juga memberikan penekanan akan adanya kesatuan umat manusia. Sebagaimana terlihat dari sosok Quthb sebagai aktifis pejuang organisasi Ikhwanul Muslimin, ia bersemangat untuk menyatukan umat manusia yang beragam itu di bawah satu panji kehidupan, yang ia sebut dengan bendera Tuhan, atau di bawah naungan al-Qur'an. Bagi Quthb, perbedaan suku dan golongan tidaklah menjadi alasan untuk tidak menerima satu kebenaran, yaitu kebenaran ajaran Islam yang universal Statemen Quthb menyangkut universalitas Islam inilah yang kemudian dianggap berseberangan dengan prinsip pluralism.

Sebab, walau bagaimanapun ambisi untuk mempersatukan akidah dan keyakinan umat manusia yang beragam itu tidak hanya sulit diwujudkan, tetapi juga bertentangan dengan pernyataan di awal, bahwa keragaman itu adalah sunnatullah. Dengan demikian, ada semacam kontradiksi antara pernyataan Quthb di awal dengan pernyataan berikutnya menyangkut adanya keragaman dan dan ambisi menyatukan umat manusia di bawah satu panji ajaran Islam.

Secara eksplisit al-Qur'an, sebagaimana tampak dari Q.S. Al-Hujarat [49]: 13 mengakui adanya keragaman namun sangat menjunjung tinggi kesamaan derajat manusia yang beragam itu. Inilah prinsip pluralisme yang secara eksplisit dinyatakan oleh al-Qur'an. Yang menentukan tinggi atau rendahnya derajat seseorang adalah dari nilai ketakwaannya. Kalau dilihat dari bunyi lahir ayat ini, sama sekali tidak menyebut kata al-islâm, sehingga yang dimaksud taqwâ tidak lain adalah moralitas. Sebagaimana diisyaratkan oleh sebuah hadis bahwa taqwa itu letaknya ada di dalam hati seseorang.

Tafsir al-Azhar menafsirkan Q.S. al-Hujurât, berkenaan dengan tema mengenai keragaman suku, agama dan golongan. Pandangan Hamka mengenai kesatuan dan keragaman umat manusia misalnya dapat dilihat dari penafsirannya atas Q.S. al-Baqarah [2]: 213. Ayat ini mengandung penjelasan tentang kesatuan umat manusia dan tentang diutusnya para rasul di tengah-tengah kehidupan mereka. Berkenaan dengan penafsiran atas Q.S. al-Baqarah [2]: 213 Hamka memberikan kesimpulan bahwa pada dasarnya manusia secara fitrah memiliki berbagai potensi serta berbagai kebutuhan mendasar yang menuntut adanya kerjasama satu dengan yang lain. Akan tetapi karena berbagai hal meliputi adanya perbedaan geografis, terpilah-pilahnya manusia ke dalam berbagai suku

dan golongan, sehingga melahirkan berbagai kebutuhan serta cara pandang yang beragam. Dari situ sering kali menimbulkan ketegangan-ketegangan antara berbagai kelompok dan individu karena perbedaan kepentiangan dan cara pandang tersebut. Kondisi inilah yang kemudian menuntut adanya campur tangan Tuhan dengan menurunkan syari'at yang dapat mengatur kehidupan manusia sehingga terjadi harmoni. Peran dan misi para nabi dalam konteks ini adalah sebagai basyîr dan nadzîr memberikan kabar gembira kepada mereka yang berbuat baik bahwa mereka kelak di akhirat akan mendapat pahala surga dan bagi mereka yang berbuat sewenang-wenang akan mendapat balasan azab di neraka. Tidak hanya itu, para nabi juga dibekali oleh Tuhan dengan wahyu yang dituangkan dalam kitab-kitab suci yang menjadi pedoman hidup umat manusia. Dalam konteks ini pula Hamka menggarisbawahi bahwa rasul pertama yang diutus oleh Allah di muka bumi ini adalah Nabi Nuh a.s., bukan Nabi Adam a. s.

Senada dengan Hamka, Quthb juga memberikan penegasan bahwa keragaman adalah bagian yang tak terpisahkan dari penciptaan manusia. Karena tanpa keragaman tidak akan terjadi keseimbangan dalam kehidupan di muka bumi ini.

Watak dasar manusia yang beragam itulah yang pada gilirannya melahirkan pola hidup serta cara pandang yang beragam pula. Hanya saja Tuhan menghendaki agar keragaman yang ada di tengah kehidupan manusia itu dapat berjalan secara harmoni dan tidak saling bertubrukan satu sama lain, maka diperlukan adanya satu ikatan yang sama, yaitu ikatan keimanan. Ikatan keimanan inilah, menurut Quthb yang dapat mencegah terjadinya benturan antar kepentingan yang berujung pada penghancuran. Misi inilah yang dibawa oleh para nabi yang disebut misi risalah tauhid, dan Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad adalah merupakah risalah-Nya yang paling mutakhir.

Hamka dan Quthb nampaknya memiliki cara pandang yang berbeda dengan para mufasir klasik dalam penafsirannya atas Q.S. al-Baqarah [2]: 213. Para mufasir lain, misalnya al-Qurthubi, Ibn Katsîr, dan al- Thabari menafsirkan kata ummah wâhidah dengan dîn wâhidah, satu agama, yaitu mentauhidkan Allah Swt. Jadi, menurut para mufasir ini manusia pada awalnya berada dalam satu akidah dan keyakinan, yaitu mentauhidkan Allah sebagaimana telah dibawa oleh Nabi Adam a.s dan nabi-nabi sesudahnya. Lama kelamaan terjadi penyimpangan atas ajaran tauhid ini maka

kemudian diutuslah rasul berikutnya untuk mengembalikan mereka kepada ajaran tauhid.

Sedangkan bagi Hamka dan Quthb Q.S. al-Baqarah [2]: 213 ini memberikan penjelasan bahwa keberagaman umat manusia sebagai sunnatullah yang tidak dapat dihindari. Hal itu terjadi karena memang adanya latar belakang geografis yang kemudian melahirkan tingkat kebutuhan dan cara pandang yang berbeda-beda antara satu dengan yang lain. Perbedaan-perbedaan tersebut yang acap kali melahirkan ketegangan, perselisihan bahkan permusuhan, sehingga dengan kondisi seperti ini mendesak kiranya diutus seorang rasul yang dapat memberikan pencerahan kepada mereka dalam menjalani hidup dan kehidupan ini di bawah petunjuk-petunjuk Ilahiyah.23 Hanya saja menurut Quthb, justru dalam keragaman itu harus ada satu ikatan pertalian yang sama yang dapat mengikat hubungan antarmereka sehingga tidak terjadi benturan-benturan, yaitu ikatan keimanan yang disebut tauhid.

Sedangkan menurut Hamka mempersatukan umat manusia dalam satu ikatan akidah dan syari'at tidak akan mungkin, dan bukan itu yang dikehendaki oleh ayat ini. Yang dimaksud dengan kesatuan umat dalam ayat ini bahwa Allah

menciptakan manusia dalam satu ikatan kehidupan yang memiliki ketergantungan satu sama lain.

Manusia adalah makhluk sosial, mereka saling membutuhkan satu sama lain dalam kehidupan ini. Untuk memenuhi kebutuhan hidupnya setiap individu manusia tidak bisa lepas dari kehadiran orang lain di sisinya. Jadi, kalau menurut para mufasir klasik ayat ini menunjukkan bahwa manusia dulu adalah satu umat yang berada dalam satu keyakinan, tidak demikian menurut Hamka. Ayat ini justru menegaskan bahwa sesungguhnya manusia adalah satu umat, di mana antara satu dengan yang lain saling memiliki ketergantungan. Kendatipun mereka memiliki watak, kecenderungan dan tradisi yang berbeda-beda tetapi sesungguhnya mereka dalam satu ikatan sosial yang memiliki saling ketergantungan satu sama lain.

Ketika kecenderungan manusia serta watak dan tradisi mereka berbeda-beda dan tidak jarang menimbulkan perselisihan bahkan pertumpahan darah, maka tidak cukup hanya menggunakan akal untuk dapat memecahkannya. Di sini diperlukan adanya campur tangan Tuhan dengan mendatangkan para nabi yang membawa syari'at, serta kabar gembira bagi mereka yang berbuat baik dengan pahala surga

dan ancaman bagi mereka yang berbuat jahat dengan siksa neraka. Dengan demikian menurut Hamka manusia memerlukan campur tangan wahyu untuk dapat menyelesaikan persoalan di antara mereka. Di sinilah titik temu antara pandangan Hamka dan Quthb dalam menyikapi persoalan kedudukan agama dalam kehidupan umat manusia.

Berdasarkan uraian di atas dapat ditarik sebuah kesimpulan, baik Quthb maupun Hamka sepakat bahwa keragaman etnis, suku dan golongan adalah sunnatullah. Namun menurut Quthb harus ada satu ikatan yang dapat mengubungkan mereka, yaitu ikatan keimanan kepada Allah Swt. Sedangkan menurut Hamka mempersatukan umat manusia dalam satu ikatan akidah adalah tidak mungkin, dan bukan itu yang dikehendaki oleh ayat ini.

Sebenarnya Islam sangat kaya dengan wacana akan keragamaan, bahkan dalam sudut pandang tasawwuf, keragaman tidak hanya sekedar sebagai sunnatullah tetapi merupakan konsekuensi dari konsep wujud Tuhan itu sendiri. Misalnya dalam pandangan Ibn 'Arabi bahwa alam semeseta, termasuk manusia yang beraneka ragam itu merupakan bentuk penampakan (tajallî) dari Tuhan yang memiliki banyak nama dan sifat. Tujuan penciptaan makhluk, menurut Ibn

‘Arabi, adalah agar Tuhan dapat melihat diri-Nya sendiri dalam bentuk yang dapat merepresentasikan nama-nama dan sifat-Nya itu. Atau dalam ungkapan lain, Tuhan ingin melihat diri-Nya sendiri dalam cermin wujud alam semesta ini. Selain itu, alam semesta ini dapat dijadikan sebagai piranti untuk dapat menangkap hakikat ilahiyah. Tetapi penangkapan setiap orang akan hakikat ilahiyah ini berbeda-beda satu sama lain bergantung pada tingkat kesiapannya. Inilah maksud dari ungkapan “man ‘arafa nafsahû faqad ‘arafa rabbahu” (barang siapa mengetahui dirinya maka dia telah mengetahui Tuhannya).

Dengan demikian pluralisme dalam pandangan sufi tidak sekedar sunnatullah tetapi merupakan konsekuensi dari wujud Tuhan dengan beraneka ragam nama dan sifat sebagaimana dilukiskan dalam al-Qur’an. Keragaman, termasuk dalam menangkap hakikat ilahiyah atau keyakinan beragama, tidak lain merupakan konsekuensi dari kesatuan hakikat wujud dan keanekaragaman penampakan dari wujud itu.

BAB 7
SETIAP UMAT MEMILIKI ATURAN
DAN JALAN TERANG

Selain terdapat ayat-ayat yang memiliki kandungan tema mengenai pluralitas etnis, suku atau golongan seperti pada Surah al-Hujarât di atas, terdapat pula ayat-ayat yang mengandung tema keragaman agama dan keyakinan. Hanya saja sudut pandang mufasir lagi-lagi tidak sama dalam memahami dan menafsirkan sebuah ayat.

Perbedaan sudut pandang inilah yang kemudian dapat memberikan nuansa pemaknaan yang berbeda pula terhadap ayat tersebut, sehingga bisa saja justru ayat tersebut dimaknai sebaliknya. Salah satu di antaranya adalah pada Q.S. al-Mâidah [5]: 48 bahwa untuk tiap-tiap umat Allah telah memberikan syir'ah (aturan) dan minhâj (jalan yang terang). Bahkan ayat ini menegaskan bahwa keragaman ini adalah sesuatu yang niscaya, sebagai bentuk ujian atas pemberian Tuhan atas umat manusia, agar mereka berlomba-lomba berbuat kebajikan. Para ulama ahli tafsir sepakat bahwa surat al-Mâidah tergolong surat Madaniyah, dan turun pada tahun peristiwa perdamaian Hudaibiyah setelah surat al-Mumtahanah. Surat ini banyak mengandung ayat-ayat yang mengatur tentang hukum, sebagai penyempurna ajaran Islam.

At-Thabari mengemukakan bahwa ayat ini turun kepada Nabi Muhammad Saw. agar memutuskan perkara peradilan,

yang diajukan oleh orang-orang Ahli Kitab dan orang-orang di luar Islam, agar diselesaikan berdasarkan pertimbangan hukum yang telah ditetapkan dalam al-Qur'an. Pada masing-masing umat Allah telah menetapkan syari'at yang berbeda-beda sesuai dengan situasi dan kondisi zaman, sedangkan untuk umat pada masa Nabi Muhammad Saw. Allah menetapkan syari'at yang dibawa oleh al-Qur'an.

Senada dengan penafsiran al-Thabari, Hamka mengungkapkan bahwa, Allah telah menurunkan syariat yang berbeda-beda untuk memecahkan masalah yang dihadapi oleh umat masing-masing. Masing-masing rasul membawa syar'at dan ajaran yang berbeda sesuai dengan kondisi kapan dan di mana mereka diutus.

Perbedaan syari'at satu dengan lainnya menurut Hamka hanya pada lapisan luar. Sedangkan dari substansi hakikat agama mereka itu adalah sama, yaitu ketauhidan dan ketundukan secara tulus kepada Allah. Lanjut Hamka, semua agama yang dibawa oleh para nabi sama, yaitu al-Islâm (ketundukan dan kepatuhan semata kepada Allah). Perbedaan-perbedaan itu hanya pada tataran bentuk lahiriyah syari'at, dan seyogyanya perbedaan ini tidak dijadikan sebagai penyebab konflik atau permusuhan di antara para

penganutnya. Justru perbedaan syari'at menurut Hamka hendaklah dijadikan sebagai landasarn untuk saling berlomba dalam menggapai kebajikan.

Untuk mengatasi persoalan hukum yang terjadi di kalangan masyarakat yang terdiri atas penganut syari'at yang beragam itu, Hamka memberikan solusi sesuai dengan petunjuk ayat sebelumnya faḥkum bainahum bimâ anzalallâh. Dalam konteks ini Hamka menyatakan bahwa al-Qur'an berkedudukan sebagai pembenar sekaligus tolok ukur atas kebenaran kitab-kitab sebelumnya, oleh karena itu untuk menyelesaikan perselisihan di antara Ahli Kitab terkait dengan penegakan hukum dan sanksi-sanksi menggunakan syariat yang terdapat dalam Al-Qur'an, bukan dengan syariat yang telah diturunkan dalam kitab-kitab suci mereka.38 Alasannya, bahwa syari'at yang telah dibawa oleh al-Qur'an bersifat menghapuskan syari'at-syari'at sebelumnya. Yang dimaksud dengan syari'at di sini adalah hukum-hukum yang bersifat praktis, dan terkait dengan persoalan peradilan, bukan persoalan halal dan haram. Dari situ juga dapat dikatakan bahwa sosok Hamka, dalam penegakan hukum, berpendirian bahwa syariat Islam telah mengabrogasi syari'at-syai'at sebelumnya.

Mengenai penerapan syari'at Islam sebagaimana tampak dari kelanjutan penafsiran atas ayat ini, Hamka menggaris bawahi bahwa banyak di antara kaum Muslim, yang mengaku Islam hanya karena latar belakang geografis, padahal pola kehidupannya jauh menyimpang dari kebenaran. Mereka berpaling dari hukum-hukum dan syariat yang telah diturunkan Allah, beralih kepada hukum-hukum buatan manusia. Sikap mereka seperti ini menurut Hamka berpangkal dari anggapan yang salah tentang syari'at Islam. Mereka beranggapan bahwa syari'at adalah apa yang tampak dan telah dihasilkan oleh para fuqaha dalam kitab-kitab fiqh yang dianggap telah usang.

Padahal menurut Hamka, syari'at yang dimaksud al-Qur'an bukanlah semata apa yang telah dihasilkan para fuqaha tersebut. Menurut Hamka, orang-orang semacam itu sama sekali tidak memahami dasar-dasar dan kaedah-kaedah syariat Allah yang sebenarnya, yang mereka ketahui hanyalah hukum-hukum yang tercantum dalam beberapa kitab fiqh, yang tidak lain adalah hasil karya para mujtahid dan muqallid. Beberapa hasil karya para mujtahid inilah yang menurut mereka dianggap tidak cocok lagi dengan kemaslahatan yang dituntut oleh perkembangan zaman di satu sisi, tidak cocok

juga dengan kehendak dan angan-angan mereka di sisi yang lain.

Berbeda dengan Hamka, Quthb secara tegas meletakkan ayat ini justru bukan dalam tema pluralitas agama, melainkan dalam tema keharusan untuk menegakkan syariat Islam dan menolak segala bentuk hukum-hukum jahiliyah. Konteks ayat ini menurut Quthb adalah untuk menegaskan bahwa Islam adalah risalah terakhir dan syariat pamungkas. Risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. ini adalah risalah yang telah menampilkan Islam dalam bentuknya yang paling mutakhir, yang dipersiapkan untuk seluruh umat manusia. Ayat ini bagi Quthb merupakan penegasan tentang syariat Islam sebagai syariat yang senantiasa diberlakukan untuk kehidupan umat manusia di akhir zaman ini. Quthb memiliki alasan tersendiri mengapa Q.S. Al-Mâ'idah [5]: 48 dipahami dengan penjelasan penegakan syariat Islam. Quthb merujuk kepada salah satu riwayat yang menjalaskan asbâb al-nuzûl ayat tersebut. Salah satu riwayat menceritakan bahwa orang Yahudi datang kepada Rasulullah SAW. untuk menyatakan iman kepadanya apabila ia diberi kelonggaran dalam persoalan hukum.

Quhtb menambahkan bahwa ayat ini menepis keinginan untuk beralih kepada hukum lain selain yang telah ditetapkan Allah Swt. Dalam konteks itulah Allah menegaskan bahwa Dia telah menciptakan syariat dan ajaran bagi masing-masing umat yang berbeda, tujuannya adalah untuk menguji sikap keberagamaan umat manusia. Sebab, pada akhirnya manusia akan kembali kepada Allah dan akan mempertanggung jawabkan semua yang telah dijalani semasa hidup kepada Allah SWT. Seandainya Allah SWT. menghendaki, manusia diciptakan dalam satu umat saja (ummatan wâhidah). Akan tetapi tidaklah demikian, Allah menciptakan manusia dalam kelompok dan umat yang berbeda sebagai ujian sekaligus dasar untuk saling berlomba dalam kebaikan.

Dengan demikian Quthb lebih tegas dalam menafsirkan ayat ini dibandingkan dengan Hamka, yang pada awalnya nampak pada kecenderungan mengakui adanya pluralitas, tapi di akhir penjelasannya menegaskan akan keharusan menggunakan ketentuan hukum dan syari'at Islam sebagai penyelesaian atas segala persoalan hukum.

Sebagai bahan perbandingan lain berikut diungkapkan beberapa pandangan mengenai penafsiran atas ayat ini. Antara lain, Imam al-Qurthubi dalam tafsirnya "Al-Jâmi‘ li

Ahkâm al-Qur'ân" menjelaskan bahwa Allah menetapkan syariat dan minhâj bagi tiap-tiap umat agar dapat dibedakan antara kaum yang beriman dan kaum yang kafir. Artinya, siapa di antara hambanya yang konsisten melaksanakan ajaran Allah dan siapa yang menyimpang dari ajaran-Nya. Sedangkan menurut Muhammad Imarah pilihan jalan dan kebaikan yang Allah berikan kepada manusia merupakan bagian dari seluruh ujian atas akal dan pemikiran, karena pada dasarnya setiap pilihan merupakan ujian dari Allah swt. sehingga tampak keistimewaan di antara masing-masing individu manusia, siapa yang konsisten menjalankan perintah Allah dan siapa yang menyimpang dari ajaran-Nya.

Bunyi ayat di atas secara eksplisit menunjukkan bahwa sekiranya Allah menghendaki, tentulah Dia dapat menjadikan semua manusia dalam satu umat saja (ummatan wâhidah), yaitu hanya dengan satu syariat dan satu macam jalan yang akan ditempuh dan diamalkan mereka sehingga dari zaman ke zaman tidak ada peningkatan dan kemajuan. Penulis al-Kasysyâf, al-Zamakhsyarî menjelaskan kalimat ummatan wâhidatan dengan satu umat yang hanya menganut satu agama, yang tidak ada perbedaan di dalamnya.

Huruf law pada penggalan teks pada teks "wa law Syâ'a Allah laja‘alakum ummatan wâḥidatan" adalah ḥarf al-imtinâ li alimtinâ', yaitu suatu ungkapan yang digunakan untuk pengandaian sesuatu yang tak terbukti.49 Karena itu, ayat yang berbunyi "wa law syâ'a Allah laja‘alakum ummatan wâḥidatan" di atas secara tegas menunjukkan bahwa pluralitas umat beragama merupakan sesuatu yang memang menjadi tujuan dan kehendak Tuhan dalam ciptaan-Nya.

Sedangkan ungkapan ayat liyabluwakum fî mâ âtâkum dimaksudkan, Allah hendak menguji manusia dengan apa yang telah mereka terima sesuai dengan tuntunan-Nya, apakah manusia akan konsisten atau menyimpang.50 Karena Tuhan melihat siapa yang konsisten dan siapa yang menyimpang, maka hendaklah berlomba-lombalah untuk menunaikan kebaikan, fastabiqû al-khairât. Al-Qurtûbî menafsirkannya dengan berlomba-lomba dalam ketaatan, tidak hanya dalam kebaikan.

Dengan demikian, seperti halnya para mufasir lain Quthb dan Hamka meletakkan ayat ini dalam konteks keharusan menjadikan al-Qur’an sebagai dasar penetapan hukum dalam peradilan. Sebab, pada masing-masing umat telah diciptakan syari’at, sedangkan syari’at bagi umat di akhir zaman adalah

berdasarkan al-Qur'an. Hamka menambahkan bahwa ketetapan hukum yang ada di dalam Taurat dan Injil tidak cocok lagi bagi kondisi umat sekarang karena beratnya. Dengan demikian semua agama yang dibawa oleh para nabi sama yaitu mengajarkan ketauhidan dan ketundukan kepada Allah. Perbedaan itu hanya pada bentuk syari'at.

Masing-masing nabi memiliki syari'at berbeda satu dengan yang lain disesuaikan dengan kondisi umat. Dari situ dapat dilihat bahwa antara Hamka dan Quthb dalam hal ini memiliki kesamaan pendapat, di mana ayat ini menegaskan akan kesempurnaan ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. sebagai syariat terakhir yang universal, sekaligus me-nasakh (menghapus) syariat-syariat para nabi sebelumnya. Sebab, syariat nabi-nabi sebelumnya hanya berlaku pada masanya saja sedangkan syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. sebagai syariat terakhir berlaku untuk sepanjang masa. Syariat sebelumnya telah di-naskh (hapus), karena tidak cocok lagi dengan kondisi zaman yang telah banyak mengalami perubahan.

Quthb menambahkan bahwa syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. bersifat paripurna. Segala perselisihan menyangkut hukum harus dikembalikan kepada al-Qur'an

sebagai sumber ajaran dan syariat ini. Ungkapan ayat mengenai adanya syariat yang berbeda antara umat satu dengan umat yang lain adalah untuk menepis keinginan orang Yahudi untuk mengkompromikan sebagian hukum yang telah ditetapkan Allah agar disesuaikan dengan keinginan mereka. Menurut Quthb ungkapan ayat ini justru menutup pintu-pintu setan yang masuk melalui keinginan untuk memperlonggar ketentuan Allah untuk menampung kehendak berbagai kelompok, atas nama kesatuan dan persatuan.

Menurut Quthb, pesan ini sangat jelas ketika ayat sesudahnya kembali berisi perintah untuk menetapkan hukum atas mereka sesuai dengan yang telah diturunkan Allah, dan jangan hiraukan keinginan mereka untuk melonggarkan hukum tersebut.

Berdasarkan ayat ini Quthb kemudian membuat pemilahan yang jelas antara hukum Islam dan hukum jahiliyah. Setiap upaya hukum yang berseberangan dengan syariat Islam, Quthb menyebutnya sebagai hukum jahiliyah. Ada dua jalan yang sangat berbeda menurut Quthb, yaitu jalan yang sesuai dengan hukum Allah dan jalan yang mengikuti hukum jahiliyah. Tidak ada jalan tengah antara keduanya. Lalu, bagaimana dengan penegakan syariat Islam yang

universal ini? Dalam hal ini Quthb melihat bahwa sebelum terbentuk dâr al-Islâm, urusan diserahkan kepada Allah, karena Allah-lah yang akan menimpakan azab kepada mereka yang enggan menjalankan ajaran dan ketentuan Allah. Keengganan mereka menjalankan ketentuan Allah tidak akan berpengaruh terhadap ajaran Islam itu sendiri dan tidak akan berpengaruh pula terhadap orang-orang yang menjalankannya.

Menurut Quthb, manusia dalam kehidupannya, kapan dan di manapun, terbagi menjadi dua kelompok. Pertama, adalah mereka yang mau menjalankan hukum dan syariat Allah. Mereka adalah orang-orang yang berada pada jalan agama Allah yang benar. Kedua, mereka yang menjadikan hukum buatan manusia sebagai pedoman. Mereka adalah para penganut hukum jahiliyah, menolak syariat dan ajaran Allah, serta hidup dalam kejahiliyahan. Jadi, menurut Quthb jalan hidup ini hanya ada dua pilihan, yaitu jalan Islam dan jalan jahiliyah, atau jalan iman dan jalan kufur. Mereka yang enggan menjalankan hukum Allah adalah orang-orang kafir, zalim serta fasik. Mereka menurut Quthb bukan orang-orang yang beriman kepada Allah.

Konteks penafsiran atas Q.S. al-Mâidah [5]: 48 ini memang Hamka maupun Quthb justru menjadikan ayat ini sebagai dasar penegasan akan keharusan menerapkan syari'at Islam.62 Sedangkan syariat-syariat sebelumnya telah di-mansûkh oleh syariat Islam ini. Sudut pandang penafsiran atas Q.S. al-Maidah [5]: 48 ini nampak berseberangan dengan penafsiran kalangan newmodernis, misalnya, Fazlur Rahman menegaskan bahwa Q.S. Al-Mâ'idah [5]: 48 menjelaskan tentang pluralisme agama. Menurutnya ayat ini secara jelas mengakui keabsahan agama-agama sehingga ayat ini mengajak umat Islam untuk mengambil manfaat positif dari keanekaragaman agama-agama, yakni saling berlomba dalam kebajikan.

Akan tetapi kalau dilihat dari alasan yang melatarbelakanginya, terutama pandangan Quthb tentang syari'at Islam itu sendiri dapat dipahami. Quthb memiliki keyakinan bahwa Islam memberi kesempatan kepada agama-agama lain untuk hidup di bawah naungannya dalam derajat yang sama, tanpa ada perbedaan dalam kebebasan berakidah dan beribadah. Inilah menurut Quthb yang menjadi salah satu keistimewaan Islam dibanding ajaran-ajaran lainnya.

Konsep pluralisme agama ini diharapkan mampu menjadi landasan etis bagi kehidupan umat beragama di dunia. Karena pada dasarnya dalam tataran etis inilah, berbagai agama di dunia ini banyak memiliki kesamaan tentang prinsip-prinsip kebaikan dan keburukan.

Jika diperbandingkan dengan pandangan kedua tokoh mufasir mengenai keragaman syari'at ini Ibn 'Arabi memiliki pandangan yang lebih pluralis. Ibn 'Arabi meyakini bahwa semua keyakinan manusia adalah benar, dan semua jenis keyakinan itu mengarah kepada Tuhan. Hal ini tidak terlepas dari konsep wahdat al-wujûd Ibn 'Arabi itu sendiri. Tuhan dipersepsi oleh manusia dengan berbagai ragam kondisi manusianya itu sendiri. Seperti halnya air, akan berbentuk sesuai dengan wadah dimana air itu tertampung.

Namun demikian ada hal yang unik dari Ibn 'Arabi ini. Kendatipun semua kayakinan adalah benar tetapi yang dapat mengantarkan manusia menuju kebahagiaan adalah jalan syari'at yang telah diturunkan melalui para nabi, yang telah mencapai wujud kesempurnaannya melalui pewahyuan kepada Nabi Muhammad Saw.[69] Jadi, menurut Ibn 'Arabi, kendatipun semua jalan itu dapat mencapai Tuhan, tetapi

jalan kebahagiaan adalah jalan yang dirancang oleh agama wahyu, bukan agama lain.

BAB 8
PENGAKUAN ADANYA JAMINAN KESELAMATAN BAGI NON MUSLIM

Persoalan kebenaran dan keselamatan adalah hal yang paling krusial dalam wacana pluralisme agama. Klaim kebenaran hanya ada pada agama tertentu merupakan pangkal yang berlawanan dengan prinsip pluralisme. Sebagaimana ditegaskan dalam berbagai ayatnya, Al-Qur'an tidak hanya sekedar memberikan pengakuan eksistensi agama-agama yang ada, tapi juga memberikan adanya jaminan keselamatan bagi para penganut agama tersebut, asalkan mereka betul-betul beriman kepada Allah, kepada hari kiyamat, dan konsisten dengan amal saleh. Perihal jaminan keselamatan bagi para penganut agama yang beragam ini antara lain ditegaskan pada Q.S. Al-Baqarah [2]: 627.

Salah satu sebab turun ayat ini sebagaimana diriwayatkan oleh Mujâhid dari Salman al-Fârisi, bahwa ia bertanya kepada Rasulullan SAW tentang orang-orang Kristen dengan amal kebaikan yang mereka lakukan. Rasulullah Saw menjawab bahwa mereka tidak meninggal dalam keadaan Islam. Salman berkata: "Maka, bumi menjadi gelap bagiku." Salman menyebutkan kesungguhan mereka dalam berbuat kebaikan. Lalu, turunlah ayat ini sebagai jawabannya. Riwayat Mujahid mengenai sebab turun ayat ini diperkuat dengan riwayat-riwayat lain, antara lain dari As-Suddy bahwa Salman juga menceritkan kepada Rasulullah Saw tentang ibadah dan

keyakinan mereka bahwa Muhammad adalah Nabi dan utusan Allah, tetapi karena mereka belum memeluk ajaran Islam dikatakannya mereka kelak masuk neraka. Salman merasa sedih dan seolah ada beban berat di hatinya mendengar jawaban Rasulullah tersebut. Lalu, turunlah ayat ini menetralisir kegalauan hati Salman al-Farisi, sehingga dalam riwayat lain Salman mengatakan kasyafa 'anni jabal (hilanglah beban berat yang menggunung dariku).

Hamka mengatakan bahwa ayat ini turun terkait dengan ayat-ayat sebelumnya yang menjelaskan tentang azab dan kehinaan yang menimpa orang-orang Yahudi lantaran mereka telah mengingkari ayat-ayat Allah dan telah melakukan kesewenangwenangan bahkan terhadap nabi mereka sendiri. Bencana dan kesengsaraan yang menimpa orang-orang Yahudi sesungguhnya adalah akibat dari sikap dan perbuatan mereka yang telah melampaui batas-batas ketentuan Allah bahkan menentangnya. Di sinilah berlaku sunnatullah, yang tidak pernah akan berubah atas semua makhluk Allah. Maka, Q.S. Al-Baqarah [2]: 62 ini antara lain menjelaskan pengecualian atas mereka yang tetap konsisten dengan keimanannya.

Maksudnya, azab dan kemurkaan Allah sebagimana disebutkan pada ayat-ayat sebelumnya tidak akan menimpa mereka yang disebutkan pada ayat ini. Yaitu, mereka yang betul-betul berpegang teguh dengan petunjuk dan ajaran nabi-nabi mereka dan selalu menjalankan syariatnya. Bahwa mereka mendapat azab dan kemurkaan Allah itu bukan lantaran karena agama yang mereka anut, melainkan karena mereka telah berbuat kesewenang-wenangan dan menentang perintah-perintah Allah Swt. Siapapun yang melakukan perbuatan semacam ini ia akan mendapatkan azab dan kemurkaan Allah. Sebagaimana ditegaskan pada Q.S. Al-Baqarah [2]: 61, bahwa yang demikian itu diakibatkan oleh penyimpangan mereka atas perintah Allah, dan mereka telah melampaui batas.

Konteks itulah Hamka memberikan kesimpulan, bahwa kelompokkelompok suku dan agama tidak menjadi jaminan akan adanya tempat di sisi Allah, dan tidak ada kaitannya dengan kemuliaan atau kerendahan derajat mereka. Yang menjadi ukuran pencapaian kebahagiaan baik di dunia maupun di akherat kelak adalah ketulusannya dalam beriman kepada Allah dengan keyakinan yang didasarkan atas landasan yang kokoh sehingga jauh dari keraguraguan. Keimanan yang demikian akan membawa dampak positif bagi

yang bersangkutan untuk sampai pada rasa kedekatan dengan Allah, sehingga melahirkan kekhusyu‘an dan ketundukan kepada Allah dalam setiap gerak langkah kehidupannya. Keimanan yang demikian yang akan mendorongnya selalu beramal saleh dan jauh dari kefasikan.

Bagi Hamka ayat ini merupakan penegasan bahwa hukum dan ketentuan Allah sangat adil, tidak memandang kelompok, suku dan jenis keagamaan mereka Mereka yang betul-betul beriman kepada Allah dan melaksanakan amal saleh akan mendapatkan jaminan keselamatan dan kebahagiaan di sisi Allah SWT. Menurut Hamka ayat ini sejalan dengan penegasan pada Q.S. Al-Nisâ' [4]: 123-124 bahwa jaminan keselamatan itu bukan didasarkan atas pengandaian orang-orang mukmin (pengikut Nabi Muhammad) atau pengandaian orang-orang Ahli Kitab. Barangsiapa yang berbuat jahat ia akan mendapatkan balasannya dan dia tidak akan mendapat pertolongan dan pembelaan dari siapapun selain Allah, dan barangsiapa yang beramal saleh baik laki-laki maupun perempuan dan ia adalah orang yang beriman maka dia akan masuk surga.

Konteks pembicaraan ayat ini menurut Hamka, merupakan kritik atas anggapan bahwa tolok ukur

kebahagiaan di akhirat adalah karena ia sebagai penganut agama Islam, Yahudi, Nashrani atau Shabi‘. Ayat ini sejalan dengan Q.S. Al-Nisâ' [4]: 38, memberikan makna bahwa keselamatan di akhirat itu bukan dikarenakan jinsiyyât aldîniyah (agama sektarian) melainkan karena keimanan yang tulus didasarkan atas landasan yang kokoh serta amal kebajikan yang berpihak pada nilai-nilai kemanusiaan.

Mengutip riwayat Ibn Jarir dan Ibn Hatim, menurut Hamka ayat ini ada kaitannya dengan perdebatan antara pengikut agama Islam, Yahudi, dan Nasrani. Yahudi mengatakan: kami lebih baik dari kalian, agama kami datang lebih dahulu dari agama kalian, kitab suci kami juga turun jauh sebelum kitab suci kalian, dan Nabi kami juga ada sebelum kedatangan nabi kalian. Kami adalah orang yang memegang teguh ajaran Ibrahim, dan tidak akan masuk surga kecuali orang-orang Yahudi. Para pengikut agama Nasrani juga mengatakan hal yang sama kepada kaum muslim. Lalu kaum muslim mengatakan: betul bahwa kitab suci kami datang setelah kitab suci kalian, nabi kami juga datang setelah nabi kalian, tetapi bukankah kalian telah diperintahkan untuk mengikuti agama kami. Dengan demikian kami lebih baik dari kalian, karena kami adalah orang-orang yang memegang teguh agama Ibrahim, Ismail dan Ishak. Tidak akan masuk

surga kecuali orang-orang yang mengikuti agama kami. Setelah perdebatan ini kemudian turunlah Q.S. Al-Nisâ' [4]: 124 yang sejalan maknanya dengan Q.S. Al-Baqarah [2]: 62 ini.

Mempertegas makna ayat ini Hamka menjelaskan bahwa para penganut agama-agama samâwi (ilâhiyah), yakni mereka yang telah mendapat dakwah seorang nabi sesuai dengan ketentuan yang ada, ketika mereka beriman kepada Allah dan kepada adanya hari akhir dengan keberimanan yang tulus sebagaimana dijelaskan oleh para nabi mereka, serta mengerjakan amal saleh, mereka adalah orang-orang yang selamat serta mendapat pahala di sisi Allah SWT. Tetapi bagi mereka yang menganut keyakinan secara keliru seperti kelompok Musyabbihah dan Hulûliyah, mereka tidak mendapat jaminan keselamatan di sisi Allah SWT,86 Demikian pandangan Hamka mengenai ayat ini.

Pada bagian lain Hamka menjelaskan bahwa syarat keselamatan bagi Ahli Kitab sebagaimana disebutkan pada Q.S. al-Baqarah [2]: 62 ini adalah bagi mereka yang belum mendapat informasi mengenai dakwah Nabi Muhammad Saw. Sedangkan bagi mereka yang sudah mendapat informasi adanya dakwah Nabi Muhammad Saw. secara benar, maka

ada lima syarat keselamatan Ahli Kitab sebagaimana dijelaskan pada Q.S. Alu 'Imran [3]: 199. Pertama, beriman kepada Allah dengan keimanan yang benar. Kedua, beriman kepada apa yang telah diturunkan kepada kaum Muslimin, yaitu wahyu Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. Ketiga, beriman kepada apa yang telah diturunkan kepada para Nabi mereka secara keseluruhan, tanpa mengecualikan satu bagian dari bagian yang lain. Keempat, memiliki sikap khusyu sebagai buah dari keimanannya yang tulus. Kelima, tidak menjual ayat-ayat Allah dengan kehidupan duniawi.

Sedangkan menurut Quthb, konteks ayat ini juga sama seperti yang dijelaskan pada al-Manâr, hanya saja menurut Quthb hal ini dibatasi pada masa sebelum datangnya Islam, atau diutusnya Nabi Muhammad Saw. sebagai rasul. Setelah kedatangan Nabi Muhammad Saw. semua harus mempercayainya dan masuk ke dalam agama yang dibawanya.88 Nampaknya Quthb tidak memperpanjang penjelasan ayat ini, ia berkesimpulan bahwa ayat ini menjelaskan kedudukan orang-orang yang beriman kepada Allah dan kepada adanya hari akhir serta beramal saleh, maka mereka akan mendapat pahala di sisi Allah serta jaminan keselamatan. Sehingga, yang menjadi ukuran keselamatan

bukanlah ashâbiyah jinsiyyah atau bardasarkan kaum, melainkan substansi keyakinan dan keberimanannya itu sendiri.89 Hanya saja dalam konteks ini Quthb mempertegas bahwa ketentuan tersebut hanya berlaku pada masa sebelum kedatangan Nabi Muhammad Saw. Setelah kedatangan Nabi Muhammad Saw dengan membawa ajaran Islam, maka mereka harus mengimani Nabi Muhammad Saw beserta ajaran-ajaran yang dibawanya.

Quthb memberi tema ayat ini "empat golongan yang diterima", hanya saja Quthb memberikan batasan, bahwa ayat ini hanya ditunjukkan bagi mereka sebelum kedatangan Nabi Muhammad Saw. sebagai rasul. Artinya, untuk konteks sekarang, setelah kedatangan agama Islam maka pemaknaan demikian tidaklah berlaku lagi. Ini sangat berbeda dengan Hamka, di mana dalam penjelasannya tidak memberikan batasan sebelum atau sesudah diutusnya Nabi Muhammad Saw.

Sebagai perbandingan, Wahbah Zuhaili menafsirkan Q.S. Al-Baqarah [2]: 62, bahwa setiap orang yang beriman kepada Allah, hari akhir, dan beramal saleh serta memegang teguh agamanya (apa pun agamanya), maka mereka termasuk orang-orang yang beruntung.91 Fakhr al-Dîn al-Râzi dalam

kitab tafsirnya Mafâtih al-Ghayb, mengatakan bahwa bagi Yahudi, Nasrani, Shabi'in, dan orang-orang Islam yang mengaku beriman, semua itu tidak akan ada artinya dan tidak akan membawa hasil apa-apa jika tidak beriman kepada Allah dan hari Akhirat serta keimanannya dibuktikan dengan amal saleh.

Senada dengan pendapat Wahbah Zuhaili dan al-Râzi di atas, Quraish Shihab dalam tafsirnya Al-Mishbah menggarisbawahi bahwa meskipun golongan agama-agama di atas memperoleh pahala tetapi bukan berarti ada penyamaan agama dan semua penganut agama sama di hadapan-Nya.93 Hidup rukun dan damai antarpemeluk agama adalah sesuatu yang mutlak dan merupakan tuntunan setiap agama, tetapi untuk mencapai hal itu bukan dengan mengorbankan ajaran agamanya. Hanya Allah Swt. semata yang memutuskan di hari Kemudian kelak, agama siapa yang direstui-Nya dan agama siapa yang keliru Hal senada dengan Q.S. al-Baqarah [2]: 62 juga ditegaskan dalam Q.S. Al-Mâ'idah [5]: 6994 bahwa, sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Shabiin dan orang-orang Nasrani, siapa saja (diantara mereka) yang benar-benar saleh, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati.

Menurut Hamka, ayat Q.S. Al-Mâ'idah [5]: 69 memiliki munâsabah (keterkaitan) dengan ayat sebelumnya yang memberikan makna bahwa para ahli kitab kebanyakan tidak menjalankan ajaran yang terdapat di dalam kitab suci mereka sebagaimana yang dilakukan oleh para pendahulunya.95 Hanya sedikit saja dari mereka yang beriman dan betul-betul menjalankan ajaran Taurat dan Injil. Penjelasan dari ayat ini sama dengan penjelasan pada Q.S. Al-Baqarah [2]: 62 di atas, bahwa orang-orang Mukmin, Yahudi, Nashrani dan Shabi'in, yang betul-betul beriman kepada Allah dan hari akhir dengan keberimanan yang benar dan beramal saleh, mereka akan mendapat jaminan keselamatan di sisi Allah Swt.

Quthb memberi tema pembahasan ayat ini juga dengan "agama yang diterima di sisi Allah Swt." Hanya saja lagi-lagi Quthb membatasi ini hanya pada periode sebelum diutus Nabi Muhammad Saw.97 Argumentasi yang dikemukakannya adalah sesuatu yang sudah jelas merupakan urusan agama (ma'lûm min al-dîn bi aldharûrah) bahwa Nabi Muhammad Saw. adalah nabi terakhir yang diutus untuk semua umat manusia. Semua umat manusia, dengan kapasitas keberagamaan apapun mereka mendapat seruan untuk beriman kepada Nabi dan mempercayai ajaran-ajaran yang dibawanya. Orang yang tidak mempercayai Muhammad Saw.

sebagai nabi dan rasul maka sesungguhnya ia telah sesat dan tidak termasuk dalam kelompok yang mendapat jaminan keselamatan oleh Allah Swt.

Mempertegas penjelasannya ini Quthb menyatakan bahwa apa yang dikemukakan terkait dengan persoalan ini adalah bagian dari ajaran yang paling mendasar dan jelas harus diyakini oleh semua umat Islam. Keyakinan ini harus dimiliki oleh setiap muslim agar tidak digoyahkan oleh pengaruh jahiliyah terutama dalam kaitannya dengan penganut agama lain.

Al-Manâr belum mencakup pembahasan ayat ini, sehingga peneliti langsung menelaah penafsiran pada Fî Zhilâl al-Qur'ân. Dalam konteks ayat ini Quthb menegaskan bahwa kelompok-kelompok penganut keyakinan yang berbeda-beda persoalannya dikembalikan kepada Allah Swt. kelak di hari kiamat. Allah Swt. Yang Maha Mengetahui kebenaran keyakinan masing-masing kelompok tersebut, termasuk yang benar atau yang salah, yang lurus atau yang tersesat

DAFTAR PUSTAKA

'Abd al-Biqâîy, Muḥammad Fuâd, al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfâẓ al-Qur'ân al-Karîm, Bandung: Maktabah Dahlan, t.t.

'Abduh, 'Isâ dan Ahmad Ismâ'îl Yahyâ, al-'Amal fî al-Islâm, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t.

Abdullah, Amin, Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Abdullah, Taufik (Ed.), Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi, Jakarta: LP3ES, 1993.

Mustaqim, Abdul, Madzahibut Tafsir, Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.

'Abd al-Raḥmân, 'Isâ, al-Mu'âmalah al-Ḥadîŝah wa Ahkâmuhâ, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyah, 1987.

Abû Zahrah, Muḥammad, Buhûs fî al-Ribâ, Mesir: Dâr al-'Ilmiyah, 1970.

Adams, Lewis Mulford et. Al., Websters World University Dictionary, Washington DC: Publishers Company Inc., 1965.

Armando, Ade, et. al., Menyelamatkan Indonesia, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Adnan, Akhyar, Landasan Syari'ah dalam Ekonomi dan Perbankan, Yogyakarta: SBI, ICMI, P3EI, STIS, 1997.

Ahmad, Ziauddin, al-Qur'an, Kemiskinan, dan Pemerataan Pendapatan, terj. Ratri Pirianita, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998.

Aminuddin, Semantik Pengantar Studi tentang Makna, Bandung: Sinar Baru, 1988.

Ancok, Djamaludin, Nuansa Psikologi Pembangunan, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

Ancok, Jamaludin, dan Fuat Nashori, Psikologi Islami Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

al-Andreksi, Stanislav, Max Weber: Kapitalisme, Birokrasi, dan Agama, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.

Anshari, Endang Saefuddin, Wawasan Islam: Pokok-pokok Pikiran tentang Islam dan Umatnya, Bandung: Pustaka, 1983.

Arkoun, Mohammed, Berbagai Pembacaan Quran, terj. Machasin, Jakarta: INIS, 1997.

Arnodt, H.W., Pembangunan Ekonomi Indonesia: Pandangan Seorang Tetangga, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.

Asifudin, Ahmad Janan, Etos Kerja Islami, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2004.

al-Asfahânî, al-Raghîb, Mu'jam Mufradât Alfâẓ al-Qur'â n, Beirût: Dâr al-Fikr, t.t.

Asshiddiqie, Jimly, (Ed.), Sumber Daya Manusia untuk Indonesia Masa Depan, Bandung: Mizan, 1996.

Asy'ari, Musa, Etos Kerja dan Pemberdayaan Umat, Yogyakarta: LESFI, 1997.

Baidan, Nashruddin, Tafsir Maudhu'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

-------, Tafsir bi al-Ra'yi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Baiquni, Achmad, al-Qur'an dan Ilmu Pengetahuan Kealaman, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997.

Baljon, J.M.S., Modern Moslem Koran Interpretation (1880-1960), terj. A. Ninamullah Muiz, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

Basri, Faisal, Perekonomian Indonesia Menjelang Abad XXI, Jakarta: Erlangga, 1997.

Blowers, Andrew dan Grahame Thompson, Ketidak merataan, Konflik dan Perubahan, Jakarta: UI Press, 1993.

Buchori, Mochtar, Penelitian Pendidikan dan Penddikan Islam di Indonesia, Jakarta: IKIP Muhammadiyah Press, 1996.

Chapra, M. Umar, Islam dan Tantangan Ekonomi, terj. Nurhadi Ihsan dan Rifki Amar, Surabaya: Risalah Gusti, 1999.

--------, al-Qur'an Menuju Sistem Moneter yang Adil, terj. Lukman Hakim, Yogyakarta: Yayasan Dana Bhakti Prima Yasa, 1997.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, 1998.

Faiz, Fakhruddin, Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi, Yogyakarta: Qalam, 2003.

al-Fanjâriy, Muhammad Syauqiy, al-Islâm wa al-Musykilah al-Iqtisâdiyyah, Kairo: Maktabah al-Anjilaw al-Misriyyah, t.t.

al-Farmawi, Abd. al-Hayy, Metode Tafsir Mawdhu'i:, Suatu Pengantar, terj. Suryan A. Jamroh, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.

al-Fârûqiy, Ismâ'îl Râjî, "Ab'ad al-'Ibâdât fî al-Islâm", dalam al-Muslim al-Mu'âsir al-Qâhirah, No. 10, 1977.

Fikrî, 'Alî, al-Mu'âmalah al-Mâddiyyah wa al-Adabiyah, Mesir: Mustafâ al-Bâbî al- Ḥalabî, 1987.

Federspiel, Howard M., Kajian al-Qur'an di Indonesia, terj. Tajul Arifin, Bandung: Mizan, 1996.

al-Ghazâlî, Abû Ḥamid Muḥammad, Iḥyâ' 'Ulûmiddîn, Juz I, Mesir: Dâr Iḥyâ' Kutub al-'Arabiyah, Juz I, t.t.

Goble, Frank G., The Third Force: The Psychology of Abraham Maslow, New York: Washington Square Press, 1971.

Gusmian, Islah, Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi, Yogyakarta: Teraju, 2005.

Djalal, H.A. Abdul, Tafsir al-Maraghi dan Tafsir al-Nur: Sebuah Studi Perbandingan, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1986.

Hamka, Tafsir al-Azhar, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.

-------, Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia, Jakarta: Tintamas, 1961.

------- , Pelajaran Agama Islam, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

------- , Kenang-kenangan Hidup, Jakarta, Bandung: 1979.

Hamka, Rusydi, Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr. Hamka, Jakarta: Pustaka Panjimas, t.t.

Hamzah, Junus Amir, Hamka Sebagai Pengarang Roman, Jakarta: Megabookstore, 1964.

Harb, Ali, Kritik Nalar al-Qur'an, terj. M.Faisol Fatawi, Yogyakarta: LKiS, 2003.

Hasan, Solihin, "Mobilisasi Dana Umat Melalui Usaha-usaha Perbankan Islam untuk Menunjang Pembangunan", dalam Kajian Islam tentang berbagai Masalah Kontemporer, Jakarta: Hikmat Syahid Indah, 1988.

Ibnu Kasîr, Abû al-Fidâ 'Ismâ'îl, Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîm, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.

'Imârah, Muhammad, Ma'âlim al-Manhaj al-Islâmiy, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1991.

Rakhmat, Jalaludin, Psikologi Agama, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.

Jawharî, Ṭanṭawî, al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm, Mesir: Mustafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, t.t.

Junus, Mahmud, Tarjamah al-Qur'an al-Karim, Bandung: Alma'arif, 1996.

Karim, M. Rusli (Ed.), Berbagai Aspek Ekonomi Islam, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992

Khairuman, Badri, Memahami Pesan al-Qur'an: Kajian Tekstual dan Kontekstual, Bandung: Pustaka Setia, 2004.

.

Koentjoroningrat, Rintangan-rintangan Mental dalam Pembangunan Ekonomi, Jakarta: LII, 1980.

Kuntowijoyo, Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi, Bandung: Mizan, 1991.

Maarif, Ahmad Syafii dan Said Tuhuleley (Ed.), al-Qur'an dan Tantangan Modernitas, Yogyakarta: Sipress, 1996.

Madjid, Nurcholish, Islam, Doktrin, dan Peradaban, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.

-------, Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan, Bandung: Mizan, 1987.

Mahmoud, Musthafa, Rahasia al-Qur'an, terj. Abubakar Basymeleh, Surabaya: Media Idaman, 1989.

al-Mâwardî, Abû al-Ḥasan 'Alî, al-Ahkâm al-Sulṭâniyah wa al-Wilâyat al-Dîniyah, Beirût: Dâr al-Fikr, 1996.

--------, Adab al-Dunyâ wa al-Dîn, Beirut: Dâr al-Fikr, 1987.

Mubyarto, Sistem dan Moral Ekonomi Indonesia, Jakarta: LP3ES., 1988.

--------, Etos Kerja dan Kohesi Sosial, Yogyakarta: P3PK UGM, 1993.

Mudzhar, Atho, Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi, Yogyakarta: Titian Ilahi Pers, 1998.

al-Muḥtasib, ‘Abd al-Salâm, Ittijâhât al-Tafsîr fî ‘Aṣr al-Ḥadîŝ, Beirût: Dâr al-Fikr, 1973.

Muslim, Nanat Fatah, Etos Kerja Wirausahawan Muslim, Bandung: Gunung Djati Press, 1999.

Mustofa, Jasyit, Iman dan Taqwa: Etos Kerja Seorang Muslim, Surakarta: Ramadhani, 1986.

Myrdal, Gunnar, An Approach to the Asian Drama, New York: Vintage Books, 1970.

al-Naisâbûrî, Muslim bin al-Ḥajjâj, Saḥîh Muslim, Bandung: Daḥlan, Juz I, t.t.

al-Namr, ‘Abd al-Mun’im, ‘Ulûm al-Qur’ân al-Karîm, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Misry, 1983.

Nasr, Sayyed Hossein, “Pandangan Islam terhadap Etika Kerja” terj. Ahmad Muazzin, dalam Ulumul Qur’an, No. 6, Vol. II, 1990.

Nasution, Harun, Ensiklopedi Islam Indonesia, Jakarta: Djambatan, 1992.

Nizar, Samsul, Memperbincangkan Dinamika Intelektual dan Pemikiran HAMKA tentang Pendidikan Islam, Jakarta, Prenada Media, 2008.

Noer, Deliar, Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942, Jakarta: LP3ES, 1980.

Nuwair, ‘Abd al-Satār, al-Waqt Huw al-Hayât, Dirâsah Manhajiyah li al-Ifâdah min al-Awqât al-‘Umr, Qatar: Dār al-Saqāfah, 1408 H.

Olson, Mancur, Kebangkitan dan Kemerosotan Perkembangan Bangsa-bangsa, Dari Pertumbuhan Ekonomi ke Stagnasi-Inflasi dan Kemandegan Sosial, Jakarta: Rajawali, 1986.

Partadiredja, Ace, al-Qur'an Mukjizat, Karomat, Maunat, dan Hukum Evolusi Spiritual, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997.

Quṭub, Sayyid, Fî Ẓilâl al-Qur'ân, Beirût: Dâr Iḥyâ' Turâŝ al-'Arabiy, 1971.

--------, Khaṣâiṣ al-Taṣawwur al-Islâmy wa Muqawwimâtuhâ, Beirût: Dâr al-Syurûq, 1975.

Rafiq, A. (Ed.), Metodologi Ilmu Tafsir, Yogyakarta: Teras, 2005.

Rahman, Afzalur, Doktrin Ekonomi Islam, terj. Soeroyo dan Nastangin, Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995.

--------, Indeks al-Qur’an, terj. Ahsin W. al-Hafidz, Jakarta: Bumi Aksara, 2001.

Rahman, Jalaluddin, Konsep Perbuatan Manusia Menurut al-Qur'an, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Ridhâ, Muḥammad Rasyîd, Tafsîr al-Qur’ân al-Ḥakîm, Beirût: Dâr al-Ma’rifah, 1368 H.

De Vas, Rich, Kapitalisme dengan Kepedulian Sosial, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995.

al-Rûmy, Ittiḥâd al-Tafsîr fî al-Qur’ân al-Rabî’ ‘Asyr, Riyâdh: al-Mamlakah al-Sa’ ûdiyah al-‘Arabiyah, 1986.

Saenong, Ilham B., Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an menuut Hassan Hanafi, Yogyakarta: Teraju, 2002.

Ṣâlih, Muḥammad Adîb, Tafsîr al-Nuṣûṣ fî al- Fiqh al-Islâmy, Kuwait: al-Maktab al-Islâmy, 1984.

Sardar, Ziauddin, Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1993.

Sarsono, “Perbedaan Nilai Kerja Generasi Muda Terpelajar Jawa dan Cina”, Disertasi pada Jurusan Psikologi Universitas Gadjah Mada, 1998.

Sarwono, Sarlito Wirawan, Pengantar Umum Psikologi, Jakarta: Bulan Bintang, 1976

al-Sa’ûd, Maḥmûd Abû, al-Fikr al-Islâmy al-Mu’âsir Madmûnuhû wa Mustaqbaluh, Beirût: tp., 1978.

al-Shâlih, Subḥî, Mabâḥis fî 'Ulûm al-Qur’ân, Beirût: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1958.

Al-Shâbûny, Muḥammad 'Aliy, al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân, Damaskus: Maktabah al-Ghazâlî, 1991.

------- , Shafwah al-Tafâsîr, Beirût: Dâr al-Fikr, 1976

Shihab, M. Quraish, Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an, Jakarta: Lentera Hati, 2001.

-------, “Tafsir al-Qur’an dengan Metode Mawdlu’i”, dalam Beberapa Aspek Ilmiah tentang al-Qur’an, Jakarta: PTIQ, 1986.

-------, Kajian Islam tentang Berbagai Masalah Kontemporer, Jakarta: Hikmat Syahid Indah, 1988.

-------, Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat, Bandung: Mizan, 1993.

-------, Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat, Bandung: Mizan, 1996.

-------, “Menyatukan Kembali al-Qur’an dan Umat”, dalam Ulumul Qur’an, Vol. V, No. 3, 1993.

Shihab, Umar, Kontekstualitas al-Qur'an, Jakarta: Penamadani, 2005.

Sinamo, Jansen, Etos Kerja Profesional, Navigator Anda Menuju Sukses, Jakarta: Institut Darma Mahardika, 2005.

Sjahrir, Krisis Ekonomi Menuju Reformasi Total, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.

Soedjatmoko, “Iman, Amal, dan Pembangunan” dalam Seri Prisma, Agama dan Tantangan Zaman: Pilihan Artikel Prisma 1975-1984, Jakarta: LP3ES, 1985.

Solissa, Abdul Basir, Al-Qur'an dan Pembinaan Budaya, Dialog dan Transformasi, Yogyakarta: LESFI, 1993.

Sritua, Arief, Pembangunanisme dan Ekonomi Indonesia, Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.

--------, Agenda Ekonomi Kerakyatan, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Steenbrink, Karel, "Qur'an Interpretations of Hamzah Fansuri (CA. 1600) and Hamka (1908-1982): A Comparison", dalam Studia Islamika, Vol. 2, 1995.

Sudarto, Metodologi Penelitian Filsafat, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1966.

Suseno, Frans Magnis, Berfilsafat dari Konteks, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992.

al-Suyûtî, Imâm Jalâl al-Dîn, al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân, Beirût: Dâr al-Fikr, 1979.

Sya'bân, Muhammad Ismâ'îl, al-'Ibâdah fî al-Islâm, Mafhûmuhâ wa Khaṣâiṣuhâ, Kairo: Maktabah al-Kulliyyât al-Azhariyyah, 1980.

Syamsuddin, Sahiron, et. al., Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya, Yogyakarta: Islamika, 2003.

Thabâthabâ'î, Muḥammad Ḥusain, Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân, Beirût: Muassasah al-Islâmîy, 1983.

Tim Penyusun, Ensiklopedi Islam Indonesia, Jakarta: Jembatan Merah, 1988.

Tim Penyusun, Ensiklopedi Nasional Indonesia, Jakarta: Cipta Adi Pustaka, 1989.

Triguno, Budaya Kerja, Menciptakan Lingkungan yang Kondusif untuk Meningkatkan Produktifitas Kerja, Jakarta: Golden Trayon Press, 1996.

Tasmara, Toto, Etos Kerja Pribadi Muslim.Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995.

Umar, M. Nuruddin, Klasifikasi Ayat al-Qur'an, Surabaya: al-Ikhlas, 1982.

Ushama, Thameem, Metodologi Tafsir al-Qur'an, terj. Hasan Basri dan Amroeni, Jakarta: Riora Cipta, 2000.

Khasanah, Uswatun, Etos Kerja, Sarana Menuju Puncak Prestasi, Yogyakarta: Harum, 2004.

Wajdiy, Muḥammad Farîd, Muhimmah al-Islâm fî al-'Âlam, Kairo: al-Jâmi'ah al-Azhar, 1989.

Ya'qub, Hamzah, Etos Kerja Islami: Petunjuk Pekerjaan yang Halal dan Haram dalam Syariat Islam, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2001.

Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an, al-Qur'an dan Terjemahnya, Bandung: Gema Risalah Press, 1989

Yusuf, Yunan, Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.

al-Ẓahaby, Muḥammad Ḥusayn, al-Tafsîr wa al-Mufassirûn, Mesir: Dâr al-Kutub al-Ḥadîŝ, 1976.

Zaini, Hasan, Tafsir Tematik Ayat-ayat Kalam Tafsir al-Maraghi, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1997.

al-Zarkasyî, Badr al-Dîn Muḥammad bin 'Abd Allâh, al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân, Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1975.

al-Zarqânî, Maḥmûd 'Abd al-'Aẓîm, Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân, Kairo: 'Ỉsâ al-Bâbî al-Ḥalabî, t.t.

al-Zuḥaylî, Wahbah, al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh, Beirût: Dâr al-Fikr, 1985.

--------, Tafsîr al-Munîr, Beirût: Dâr al-Fikr, 1991.

-------, al-Qur'ân al-Karîm: Bunyatuhû al-Tasyrî'iyât wa Khashâishuhû al-Ḥadhaiyyât, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1993.

---**---**

TENTANG PENULIS

A. Identitas Diri

Nama Lengkap	:	Dr. H. Aan Najib, M.Ag.
Tempat/Tgl. Lahir	:	Sidoarjo, 15 Oktober 1959
NIP	:	195910151998031001
Pangkat/Gol	:	Penata Tk. II (IV/b)
Jabatan	:	Lektor kepala dalam Mata Kuliah Studi al-Qur'an pada Fakultas Tarbiyah
Alamat Rumah	:	Wadungasri Dalam 170 Waru Sidoarjo (60400) Tlp. (031) 8662381
Alamat Kantor	:	Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Ampel Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya Tlp. (031) 8437893
Nama Ayah	:	H. Mustofa Nur
Nama Ibu	:	Hj. Maimunah
Nama Isteri	:	Lilik Yuliana Aliyah
Nama Anak	:	1. Danial Muhammad 2. Samuel Ahmad

B. Riwayat Pendidikan

Pendidikan Formal

a. SD : MINU Waru Sidoarjo, Lulus Tahun 1972

b. SLTP : Madrasah Tsanawiyah Al-Khoziniyah Buduran Sidoarjo, Lulus Tahun 1975

c. SLTA : Madrasah Aliyah Al-Khoziniyah Buduran Sidoarjo, Lulus Tahun 1978

d. S1 : Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya Jurusan Tafsir Hadis

e. S2 : Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Program Studi Pendidikan Islam, Lulus Tahun 1998

f. S3 : PPs UIN Sunan Kalijaga, lulus tahun 2010

Pendidikan Non Formal

a. Pondok Pesantren Al-Khoziny Buduran Sidoarjo Tahun 1972-1977

b. Pondok Pesantren Bustanul Arifin Petok Mojo Kediri Tahun 1977-1978

C. Riwayat Pekerjaan

1. Kepala MTs Tanada Wadungasri Waru Sidoarjo Tahun 1989-1993

2. Kepala MA. Tanada Wadungasri Waru Sidoarjo Tahun 1993-1996
3. Ketua Yayasan Tanada Wadungasri Waru Sidoarjo Tahun 1996-2004
4. Ketua Yayasan Al-Virtue Wadungasri Waru Sidoarjo Tahun 2006-Sekarang
5. Ketua Dewan Pembina Yayasan Tanada Sidoarjo Tahun 2004-sekarang
6. PNS Dosen Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 1998-sekarang

D. Pengalaman Organisasi

1. Anggota pengurus Rabitah al-Ma'ahid al-Islamiyah Sidoarjo Tahun 1996-2006
2. Ketua Badan Permusyawaratan Desa (BPD) Wadung asri Waru Sidoarjo 2001-2014
3. Wakil Ketua Asosiasi Permusyawaratan Desa Seluruh Indonesia (ASPEDSI) Kabupaten Sidoarjo 2005-2010

E. Karya Ilmiah

Buku

a. Ahmad Zaini Dahlan, Mutiara Bercahaya, Menolak Paham Wahabi, Pasuruan, Garoeda Buana Indah,1992, (terjemah)
b. Filsafat Pendidikan Islam menurut 'Ali Khalil Abu al-'Ainain, Surabaya, Alpha, 2006

c. Perbandingan antara Pendidikan Esensialisme dan Islam, Surabaya, Alpha, 2008
d. Konsepsi Hadis tentang Poligami, Surabaya, Dakwah Digital Press, 2009
e. Al-Qur'an dalam Perspektif Pluralisme Agama, IAIN Sunan Ampel Press, 2011

Artikel

f. Konsep Pemikiran Samuel Kuhn: Paradigma dan Sains, serta Implikasinya dalam Pendidikan, Jurnal IAIN Sunan Ampel, Edisi XVIII, Januari 2000
g. Pendekatan Ilmu Balagah dalam Penafsiran al-Qur'an, Nizamia, Vol. 4 No. 2, 2001
h. Revivalisme Islam Radikal Kontemporer, Nizamia, Vol. 5 No. 1, 2002
i. Problematika Murtad dan Kebebasan Beragama dalam Islam, Nizamia, Vol. 5 No. 2, 2003
j. Studi Tafsir al-Mizan, sebuah Ekposisi Metodologi dan Aplikasi Penafsiran, Jurnal IAIN Sunan Ampel, Edisi XXX, Januari 2004
k. Kecenderungan Skripsi Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab (PBA) Fakultas Tarbiyah, Nizamia, Vol. 7 No. 1, 2004

Penelitian

a. Problematika Penulisan al-Qur'an dengan Huruf Latin, Risalah Sarjana Muda, Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel, 1982

b. Pengembangan Pemahaman Hadis di Pondok Pesantren Langitan Widang Tuban Jatim, Skripsi, Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel, 1985

c. Filsafat Pendidikan Islam menurut 'Ali Khalil Abu al-'Ainain, Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 1998

d. Kecenderungan Kajian Skripsi Mahasiswa Jurusan Pendidikan Agama Islam (PAI) Fakultas Tarbiyah, Lemlit IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2004.

e. Pemikiran Hamka dan M, Quraish Shihab tentang Etos Kerja dalam Tafsir Al-Azhar dan Tafsir Al-Mishbah. 2011

f. Pembaharuan Pendidikan Islam Konsep Pendidikan Tinggi Islam Menurut Pemikiran Fazlur Rahman, 2015

g. Manajemen strategik dan kajian kebijakan dalam perubahan dari Badan Layanan Umum menuju Perguruan Tinggi Negeri Badan Hukum: studi multi kasus di Fakultas Tarbiyah dan Keguruan , 2018

h. The Qur'ānic Perspective of Time Management and Its Relevance for Millenial Youth, 2022

i. The Health Values Contained in BreastMilk Perspective of Qur'an (Study of Surah Al-Baqarah[2] Verse: 233), 2021

PONDOK PESANTREN

Al-Khoziny

BUDURAN – SIDOARJO – INDONESIA

AL-QUR'AN DALAM PERSPEKTIF PLURALISME AGAMA

Penafsiran ayat-ayat pluralisme, dipengaruhi oleh latar belakang sosial-politik mufasirnya. Kedua kitab tafsir yang menjadi fokus dalam buku ini merupakan representasi dari dua tokoh mufasir yang berbeda, fundamentalis di satu sisi dan rasionalis di sisi lain. Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân dihasilkan dari komunitas modern Mesir abad 20 karya Sayyid Quthb, sedang Tafsir al-Azhar produk Indonesia pada akhir rezim Soekarno karya monumental Hamka yang modernis. Kendatipun kedua mufasir ini dinilai berbeda, tetapi secara genealogi intelektual mereka masih berangkat dari sumber yang sama. Hamka menginterpretasikan Q.S. al-Baqarah [2]: 62 dan ayat-ayat sejenisnya sesuai dengan bunyi teks, di mana jaminan keselamatan tidak tergantung atas pengakuan jenis agama apakah Yahudi, Nasrani, Islam atau yang lain. Melainkan ada pada keimanan yang benar kepada Allah dan hari Kiamat serta amal saleh. Sedangkan Quthb membatasi makna ayat tersebut dalam konteks umat sebelum kedatangan Nabi Muhammad SAW. Setelah kedatangan Beliau, mereka harus iman kepada Nabi Muhammad SAW, yakni harus memeluk agama Islam. Sedangkan pada tema-tema pluralisme yang lain Quthb dan Hamka memiliki kesamaan pandangan. Antara lain pada tema mengenai kebebasan beragama, keduanya sepakat bahwa Islam memberikan jaminan kebebasan beragama di muka bumi ini yakni konsep lâ ikrâha fi al-dîn. Tidak ada paksaan dalam memeluk agama.Kelompok Islam fundamentalis pada umumnya memosisikan Kristen dan Yahudi sebagai musuh Islam, baik melalui kekerasan fisik maupun kultural. Wacana permusuhan tersebut, pada gilirannya memunculkan sikap rigid yang memosisikan mereka berada dalam kelompok yang berseberangan secara diametral. Secara politis, orang-orang nonmuslim dinilai berupaya menghancurkan kekuatan Islam, di antaranya melalui penyebaran gagasan pluralisme agama. Liberalisme pemikiran yang saat ini melanda para pemikir Muslim, juga perlu diwaspadai sebagai hasil kerja Yahudi dan Kristen untuk melakukan hegemoni politik atas dunia Islam. Para aktivis menolak semua ide Barat dengan tujuan mengakhiri dominasi teologis dan politik Barat. Dengan membaca buku ini dapat membuka wacana baru mengenai hal tersebut.

Penerbit
Syntax Computama
Greenland Sendang Residence, Blok F2
Jl. Pangeran Cakrabuana
Cirebon 45611

www.syntax.co.id

ISBN 978-623-6609-74-3

9 786236 609743